تلک عشرۃ کاملۃ

الحمد للہ والمنۃ کہ درین سعادت آگین کتاب فیض انتساب مسمی

عشرہ مبشرہ

۱۲۹۸

بتصحیح و تحشیہ بالاکمال جناب مولینا مولوی [illegible]

مطبع [illegible]

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ والصلوۃ علی المصطفے محمد رسول اللہ وعلی آلہ واصحابہ وتابعیہم
من ائمۃ المجتہدین والمحدثین خلفاء اللہ فی الغبرا وبعد مخفی نرہے کہ جناب
والا اسلام مولوی محمد عمر صاحب مرحوم نے درجواب سوالات عشرہ مولوی
لاہوری غیر مقلد سے مسمیٰ بہا و عشرہ مبشرہ رسالہ لکھا مسئلہ رفع الیدین اور نماز
زیر ناف ہاتھہ باندہنا اور منع قرارت خلف الامام اور مساوی ہونا ایمان خواص
وعوام کا اور قضا کا ظاہراً و باطناً نافذ ہونا اور محرمات ابدیہ کے نکاح پر بعد
حد نہ ہونا اور وجوب تقلید کا ایک مقدمہ تالیف کیا کہ قضا سے فرصت
اور لبیک گویان عازم عالم برزخ ہوئے۔ چونکہ رسالہ مذکورہ ناتمام تھا لہذا
مولانا مولوی حبیب اللہ صاحب پشاوری نے اسکو تمام کیا۔ مسئلہ
اور باقی رہنا وقت ظہر کا دو مثل تک اور وہ درود کا اور باقی مسئلہ وجوب تقلید
کامل کر کے تلک عشرۃ کاملۃ بنایا اور جو مناسب ہر موقع پر جانا زیادہ کیا

سوال اول

آنحضرت کا رفع الیدین نکرنا

چونکہ مولوی محمد حسین نے اشتہار اور رسالہ دربارہ رفع الیدین چھاپا تھا اسلیئے ان
دونون کا جواب ایک ہی جگہہ لکھا جاتا ہے - **قولہ** فذنب الرفع عن النبی صلعم
حین الرکوع والرفع منہ **اقول** - قائلین سنت رفع الیدین کے پاس اصل قوی
عبد اللہ بن عمر کی حدیث ہے جسکو شیخین نے روایت کیا ہے عن ابن عمر قال کان رسول
اللہ صلعم اذا قام للصلوٰۃ رفع یدیہ حتی تکونا حذو منکبیہ ثم کبر فاذا اراد ان
یرکع فعل مثل ذلک ولا یفعلہ حین یرفع راسہ من السجود اور یہہ حدیث بتسلیم
صحت چندین وجوہ سے مفید خصم کے نہین **وجہہ اول** کلمہ کان مواظبت و استمرار پر
اور تعدد و تکرار پر نہ عقلاً نہ نقلاً دلالت کرتا ہے اما عقلاً اسلیئے کہ لفظ کان صیغہ ماضی
مطلق کون سے مشتق ہے اور وہ ثبوت کا مرادف ہے تو معنا اسکا ثبوت مطلق بغیر
دوام و استغراق کے ہوا اسلیئے کہ افعال کا مبدء و ماخذ جنس مطلق ہوتا ہے اور
تحقق جنس مطلق کے لیئے کوئی حصہ و فرد کا تحقق کافی ہے کما ثبت فی موضعہ
دیکھیئے کہ زید کسیوقت مین قایم ہوا اور اسکا اسوقت کے قیام کو بہت لوگون نے بیان
کیا کہ کان زید قائما تو حکایت کرنیوالون کا تعدد و شمار محکی عنہ کے تعداد پر ہرگز دلالت
نہین کرتا اور سر اسمین یہہ ہے کہ حکایت محکی عنہ کے تابع ہوتی ہے اور محکی عنہ حکایت
کا تابع نہین ہوتا اسلیئے اصول فقہ مین لکھا ہے ان حکایۃ الفعل لا تعم واما نقلاً
فلما رواہ مسلم عن عائشہ قالت کنت اطیب رسول اللہ صلعم قبل ان یحرم
ویوم النحر قبل ان یطوف بالبیت بطیب فیہ مسک شیخ ابو الطاہر نے مجمع البحار

مین لکھا ہے - فیہ دلیل لاکثر المحققین علی ان کان لا یدل علی التکرار والدوام اذ لم یحج بعد صحبۃ عائشۃ الا حجۃ الوداع لا یقال لعلہا طیبۃ فی احرام لعمرۃ لان المعتمر لا یحل لہ الطیب قبل الطواف انتہی اگر کوئی شبہ کرے کہ اذا قام للصلوۃ اور اذا اراد ان یرکع مین جو اذا واقع ہے مواظبۃ و استمرار پر دلالت کرتا ہے کما قولہ تعالی اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم اقول کلمۂ اذا قضیہ مہملہ کا جو جزئیہ کو مستلزم ہے سور ہے پس کس طرح اذا کی دلالت استغراق و ایجاب کلی پر ہو گی اور جو کہ آیہ اذا قمتم الی الصلوۃ مین عموم ہے تو وہ کلمۂ اذا کا مفاد نہین بلکہ وہ عموم علیہ ماخذ کے عموم سے مستفاد ہے کہ عبارت ہے ارادۃ القیام الی الصلوۃ سے اور یہ بسبب تعدد اوقات کے متعدد ہوتا ہے کیونکہ تعدد اسباب کا موجب تعدد مسببات کے ہے اور اسی طرح امر بالوضو متعدد بتعدد ارادۃ القیام الی الصلوۃ کے ہے - اصول فقہ مین مذکور ہے - ان الامر لا تکرار فیہ الا انہ یتکرر بتکرار اسبابہ اور یہ مانحن فیہ مین ایسا نہین کیونکہ یہہ حکایت ہے وحکایۃ الفعل لا تعم حاصل آنکہ فعل مین عموم نہین اور بیان مطلق فعل سے مواظبت اسکی ثابت نہین ہوتی -

وجہہ دوم - تم لوگ چار جگہہ نماز مین رفع الیدین کی سنۃ ہونیکے قایل ہو عند الافتتاح وعند الرکوع وعند القیام منہ وعند القیام الی الثالثہ دون غیرھا اور جو رفع یدین احادیث مین ان چار موضعون کے سوا وارد ہین اُسکو منسوخ جانتے ہو اگر کہین کہ صحیحین مین بروایت ابن عمر لا یفعل فی السجود اور ایک روایت مسلم مین لا یرفعہما بین السجدتین وارد ہے پس ثابت ہوا کہ آنحضرت صلعم نے رفع الیدین بین السجدتین کو ترک کیا اور ترک دلیل نسخ کے ہے تو جواب یہہ ہے کہ اگر ترک

[حاشیہ] اسمین دلیل اکثر محققین کے واسطے ہے کہ اسپر کہ بدرستیکہ لفظ کان تکرار و دوام پر دلالت نہین کرتا کیونکہ آنحضرت صلعم نے بعد صحبت عائشہ کوئی حج سوا حجۃ الوداع کے نہین کیا ... [illegible]

ہے مراد ترک مطلق ہے اگرچہ کسی وقت بین ہو تو مسلم ہے اور اگر ترک مستمرہ مُراد ہے
دلالت روایات کی اسپر ہرگز نہیں ہے علاوہ اسکہ ان الفعل مما لا ینسخ بہ اور اگر
یہم بھی کیا جائے تو شہادت نفی بالاستغراق پر مقبول نہیں فکیف کہ ابن عمر کو حضرت
ساتھ ہمیشہ خلوت اور جلوت اور سفر اور حضر اور جمیع مجالس میں صحبت نہ تھی پس حکایت
قد استغراق کیونکر صحیح و مستقیم ہوگی دیکھیے کہ بھی ابن عمر صلوۃ ضحیٰ میں لا اخالہ
قسمیں کھا رواہ البخاری حالانکہ صلوۃ ضحیٰ کا ثبوت آنحضرت سے بہت احادیث
فلیہ کے ساتھ ہے - اور اگر ترک رفع کا دلیل نسخ کی بن سکے تو ابن مسعود کا
قول امن رفعہ و ترکنا من ترکہ تمہارے دعوی کے گردن پر سیف قاطع ہو گی
علاوہ اسکے ہم عدم عموم فعل سے قطع نظر کرکے استمرار مضارع کی طرف جو منسوب
ہے ذلک فی السجود سے دیکھیں تو اسی پر دال ہو گا کہ ابن عمر نے حضرت
کی رفع بین السجدتین کو نہیں دیکھا اور اس سے عدم رفع الیدین مطلقاً ثابت نہیں
چونکہ رفعہ کرکے نسخ بھی ثابت ہو جاتا ہے اور اگر نسخ رفع الیدین بین السجدتین کو مان لیں تو نسخ
عند رفع من السجود وقت القیام الی الثانیہ والقعود فی الرابعہ کسطرح مانے کہ
سکے احادیث ناسخ نہیں بلکہ بہت اخبار صحیحہ اسمیں وارد ہیں فما ھو جوابکم
منہا ما اخرجہ ابن ماجہ عن ابی ھریرۃ قال رأیت رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ
حذو منکبیہ وحین یرکع وحین یرفع وحین یسجد منہا
ایضاً عن عمیر ابن حبیب قال کان رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ
فی الصلوۃ المکتوبۃ منہا ما رواہ ایضاً عن ابن عباس ان
صلعم یرفع یدیہ عند کل تکبیرۃ منہا ما رواہ الترمذی

عن علی ابن ابی طالب عن رسول اللہ صلعم انہ کان اذا قام الی الصلوۃ المکتوبۃ
رفع یدیہ حذو منکبیہ ویصنع ذلک اذا قضی قراءتہ واذا اراد ان یرکع و
یصنعہ اذا رفع راسہ من الرکوع ولا یرفع یدیہ من صلوتہ وھو قاعد فاذا
من السجدتین رفع یدیہ کذلک الحدیث وقال الترمذی ھذا حدیث صحیح
منھا ما رواہ ابو داؤد عن میمون المکی انہ رای عبد اللہ بن الزبیر وصلی بھم
یشیر بکفیہ حین یقوم وحین یرکع ویسجد وحین ینھض للقیام فیشیر
بیدیہ فانطلقت الی ابن عباس فقلت انی رایت ابن الزبیر صلی صلوۃ لم ار
احدا یصلیھا فوصفت لہ ھذہ الاشارۃ فقال ان احببت ان تنظر الی صلوۃ
رسول اللہ صلعم فاقتد بصلوۃ عبد اللہ ابن الزبیر **منھا** ما اخرجہ الترمذی
وابو داؤد وابن ماجہ عن عمرو ابن عطاء قال سمعت ابا حمید الساعدی
وھو فی عشرۃ من اصحاب رسول اللہ صلعم احدھم ابو قتادۃ ابن ربعی ذکرہ
ابن ماجہ فی موضع آخر انہ منھم سھل ابن سعد و محمد بن مسلمۃ قال انا اعلمکم
بصلوۃ رسول اللہ صلعم کان اذا قام فی الصلوۃ اعتدل قائما ورفع یدیہ حتی
یحاذی بھما منکبیہ فاذا قال سمع اللہ لمن حمدہ رفع یدیہ فاذا
قام من السجدتین کبر ورفع یدیہ حتی یحاذی بھما منکبیہ کما صنع حین افتتح
اقول وبہ احول وعلی عداء السنۃ اصول یہ احادیث با علی ندا منادی ہیں کہ
کان حاسد موضعون ہیں نہیں اور ہر ایک حدیث سنیۃ رفع الیدین عندا
الی الرابعہ پر دال ہے اور بعضی نہیں سے اسپر دال ہیں کہ ترک کیونکر
فاین الفرار عن مواخذۃ اللہ القہار فمثلک کمثل من یفر

تحت المیزاب قولہ بروایت جم غفیر اقول ایک گروہ کثیر ذی اس جم غفیر سے ان چار موضعون مذکورہ کے سوا رفع الیدین کو روایت کیا ہے تو ان چار مواضع مین انحصار سنیۃ رفع کے لئے تقریب تمام نہوئی بل ھذہ الکثرۃ کاثرۃ لشوکۃ عساکرہ وقاھرۃ علی عللہ قیاصرہ وکیاسرہ اور تحقیق مقام یہہ ہے کہ بعضے اخبار و آثار اُس رفع پر جو تکبیر افتتاح کیوقت کیا جاتا ہے اور نیز عدم رفع پر جو اسکے سوا ہے دال ہین اور بعضی مین فقط ذکر رفع کا افتتاح کے وقت کا ہے اور اور جگہہ کے رفع یا عدم رفع سے ساکت ہین۔ اور بعضون مین رکوع اور سر اُٹہانے رکوع کے وقت مین رفع کرنیکا ذکر ہے اور باقی رفع اور عدم رفع سے ساکت ہین اور بعض مین ذکر رفع افتتاح اور رکوع جانے اور سر اُٹہانے اور قیام الی الثالثہ کیوقت کا ہے اور سوا ان چار موضعون کے رفع اور عدم رفع سے ساکت ہین اور بعضون مین ان چار مواضع اور جمیع تکبیرات انتقال مین رفع کرنا مذکور ہے اور بعضون مین ان چار مواضع کے درمیان ذکر رفع کا مع ترک رفع بین السجدتین آیا ہے اور باقی رفع یا عدم رفع کا کچہہ ذکر نہین اور بعض مین باوجود اس رفع کے وقت قیام عن السجود کا بہی رفع مذکور ہے تو اضطراب رفع کے احادیث کا سات طرح تک پہنچا اس لئے بعضے محققین نے فرمایا کہ حدیث رفع مضطرب ہے تو شافعی نزد تکبیر کے وقت رفع الیدین کا قائل نہین اور حنفیون نے متفق علیہ پر کہ افتتاح کے وقت کا رفع ہے عمل کیا ہے قال الشیخ ابن الھمام فی فتح القدیر واعلم ان الآثار عن الصحابۃ والطرق عنہ صلعم کثیرۃ جدا والکلام فیہا واسع من جھۃ الطحاوی وغیرہ والقدر المحقق بعد ذلک کلہ ثبوت روایۃ کل من الامرین عنہ صلعم الرفع عند الرکوع وعدمہ فیحتاج الی الترجیح لقیام التعارض ویترجح ما صرنا الیہ بانہ کانت اقوالا

مباحث في الصلوة وافعالاً من جنس هذا الرفع وقد علم نسخها فلا يبعد
ان يكون هو ايضاً مشمولاً بالنسخ خصوصاً وقد ثبت ما يعارضه ثبوتاً لا مرد
له بخلاف عدمه فلانه لا يتطرق اليه احتمال عدم الشرعية لانه ليس من
جنس ما علم نسخه فيه ذلك بل من جنس السكون الذي هو طريق ما اجمع
على طلبه في الصلوة اعني الخشوع وكذا بافضلية الرواة عن رسول الله
صلعم كما قاله ابو حنيفة رض للاوزاعي وروى ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم
قال ذكر عنده وائل بن حجر انه راى رسول الله صلعم رفع يديه عند الركوع
وعند السجود فقال اعرابي لم يصل مع النبي صلعم لم ير قبله قط فهو اعلم
من عبد الله واصحابه حفظ ولم يحفظوا وفي رواية وقد حدثني من لا احصى
عن عبد الله انه رفع يديه في بدء الصلوة فقط وحكاه عن النبي صلعم وعبد الله
عالم بشرائع الاسلام وحدوده متفقد لاحوال النبي صلعم ملازم له
في اقا ... ره وقد صلى مع النبي صلعم ما لا يحصى فيكون الاخذ به عند
التعا ... لي من اتراعه مقابله ومن القول بسنية كل من الامرين والله
سبحانه تعالى اعلم انتهى قوله ولنذكر ههنا ستة روايات اقول رفع اليدين
رکوع ... اٹھانیکے وقت ان سب احادیث سے بعد تسلیم ایک بار ثابت ہوتا ہے
کما حققناہ انفا عقلاً ونقلاً پس خصم کو زیبا نہیں ہے دعوی سنیت کا اور ثبوت مطلق
رفع کا کرے اور استحباب کا تو کوئی قایل نہیں ومن ادعی فعلیہ البیان۔
قوله وزاد البيهقي في هذه الروايت عن ابن عمر عن النبي صلعم فما زالت تلك
صلوته حتى لقي الله عز وجل اقول بیہقی کا تفرد اس ازدیاد مین توثیق واعتماد

سے بعید ہے بلکہ اِس تفرد کو کوئی بشر قبول نہین کرتا کیونکہ یہہ تفرد شنذوذ و انکار پر
دال ہے اسلئے کہ اگر یہہ روایت ضعیفہ تسلیم کیجائے تو مواظبت بغیر ترک پر دال
ہوگی اور ایسی مواظبت وجوب کی دلیل ہے نہ سُنیت کی مع انّ القول بالوجوب
مذہب مردود و مشرب مطرود اگر ابن عمر کا یہہ قول ہوتا تو وہ بہی اِس
رفع پر مواظبت کرتے کیونکہ بر تقدیر صحت اِس روایت کے وجوب رفع اُنکے نزدیک ثابت ہے
حالانکہ اِسکا خلاف ابن عمر سے مروی ہے **منہا** ما اخرج الطحاوی عن مجاہد
قال صلیت خلف ابن عمر فلا یرفع یدیہ الا فی التکبیرة الاولی **منہا** ما
اخرج محمد فی الموطا عن محمد بن ابان بن صالح عن عبد العزیز بن حکیم قال
رایت ابن عمر یرفع یدیہ حذاء اُذنیہ فی اول تکبیرة الافتتاح ولم یرفعہما فی
ماسواء ذلک قال رئیس الفرقة المخترعہ المولوی اسمٰعیل فی تنویر العینین
فنجیبہم انما ینتہض علینا لو قلنا ان ابن عمر روی وجوب الرفع ولا نقول بہ
انتہی پس سقوط ازدیاد اِس روایت کا ظاہر ہوا - **اقول** وانا حبیب اللہ پہلے اٰمین
اگر کوئی کہے کہ ابوبکر ابن عیاش راوی آخر العمر مین سیٔ الحفظ تہا تو جواب یہہ ہے کہ
یہہ ابوبکر صحاح ستہ کا راوی ہے تو جرح اُسکے حق مین مقبول نہین - صاحب معیار نے خطابی
سے تغلیس کے مسئلہ مین نقل کیا ہے وقد قالوا من یروی عنہ الشیخان او احدہما عنہ لا ینظر للطاعنین فیہ
وان کثر انتہی علاوہ اسکے راوی اِس حدیث کا زہری ابن شہاب ہے اور وہ باتفاق مدلس ہے پس یہہ فقرہ حریفونکا
زیادہ کیا ہوا ہے، قولہ وہذہ الروایات الی قولہ بمنزلة التابعات والشواہد لتلک الاصول - **اقول**
یہہ شواہد ضعیفہ ہین اُسکے معنی کی بطلان پر جیسا بیہقی یقول انہا من التابعات مع انہا تبیح الزاہدہ فیہا انجاد و یہہ احادیث
باعلی ندا منادی ہین کہ رفع الیدین عام نا مکہ رکوع اور سر اٹہانیکے وقت ہو یا وقت

سجدہ اور سجدہ کے سر اٹھانیکیوقت ہو سب برابر ہے پس کس شے نے اسکو مغرور کیا کہ دعوی

تو انحصار کا کرتا ہے اور دلیل وہ لاتا ہے کہ انحصار باقی نہین رہتا اور خلاف مدعی ثابت ہوتا

ہے کیونکہ مسلک خصم پر سنتیہ رفع کی سب تکبیرات انتقال کیوقت مین ثابت ہو کہ کچھہ اسکے برخلاف

نہین گفتگو کر سکتا اور ترک کرنا حضرت کا بعضے وقتون مین دعوی سنتیہ کو مضر نہین جیسا کہ

مولوی اسمعیل نے لکھا ہے پس یہ کہنا کہ رفع الیدین وقت سجدہ اور وقت رفع الراس منسوخ

ہے اور رکوع اور سر اُٹھانیکے وقت و وقت القیام الی الثالثہ منسوخ نہین ترجیح بلا مرجح

ہے افسوس ہے کہ باوجود قایل ہونیکے اسپر کہ جب تلک تأخر ناسخ کا علم نہو نسخ ثابت نہین ہوتا

کیونکر نسخ کے قایل ہوتے ہو۔ دیگران را نصیحت خود را فضیحت پر کمر باندہی ہے

ذرا حیا تو کرو۔ اب ہم پوچھتے ہین کہ وقت سجدہ مین و وقت رفع الراس

عنہا مین رفع الیدین کا مقدم ہونا اور ترک رفع کا موخر

ہونا تمکو کہان سے معلوم ہوا باوجودیکہ فعل صحابہ کبار کا بعد صاحب شرع کے اسکے برخلاف

دال ہے پس رفع فی السجود و رفع الراس عن السجود کو منسوخ کہنا حکم ثابت عن الشارع کو منسوخ

کرنا ہے بعد زمان شارع کے تمہارے مسلک پر وہ ہو لا یجوز **قولہ** وما یعارض بہ الکوفیون الخ

اقول المعاوضة الواقعة من ائمتنا الاعلام کافیة لارغام اصحاب الجدل والظلام فنقول قال الامام

المدقق القاری واحتج لعدم الرفع بما رواہ الترمذی واحمد فی مسندہ حدثنا ھناد

حدثنا وکیع عن سفیان عن عاصم ابن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة

عن عبد اللہ بن مسعود قال قال عبد اللہ بن مسعود الا اصلی بکم صلوة

رسول اللہ صلعم فصلی ولم یرفع یدیہ الا فی اول مرة ثم لا یعود ورجال ھذا

الحدیث ثقات وسالمة عن العلة والجرح من اولہ الی اخرہ لان ھنا دبن السری

[illegible marginal handwritten note]

بكسر الراء الخفيفة بن مصعب التيمي الكوفي ثقة هكذا في التقريب وقال العسقلاني

اما وكيع فهو مقبول من الرابعة واما سفيان الثوري ابو عبد الله الكوفي

فهو ثقة حافظ عابد امام حجة كذا في التقريب وعاصم بن كليب هو ثقة وثقه

يحيي ابن معين الذي من اجلة شيوخ البخاري كذا في جامع الاصول وقال

ابن الهمام صاحب فتح القدير قد اخرج حديثه مسلم في الهدى وقال النسائي وابو حاتم

هو صالح وقال ابو داؤد وكان هو من العباد وذكر من فضله وكان افضل الكوفة

وذكره ابن حبان في الثقات واخرج ابو حاتم الرازي والبخاري وغير واحد بان

عاصم بن كليب تابعي وقال ابن البرلة ولابيه صحبة انتهى كلام الحافظ عابد

المدني والقاري في شرح الموطا بيان سے ظاہر ہوا کہ جس نے عاصم کو جرح کی نسبت کی ہے

اسکے حال سے جاہل و ناواقف ہے قال علي في تهذيب التهذيب لم يثبت ارجاءه ومن رماه

فهو جاهل عن حاله انتهى وعبد الرحمن ابن الاسود هو مقبول ثقة كذا

في التقريب هو سمع اباه وعلقمة كذا ذكر الخطيب في كتاب المتفق والمتفرق واما

علقمة بن عبد الله النخعي الكوفي ثقة ثبت فقيه عابد من الثالثة مات بعد

الستين وقيل بعد التسعين هكذا في التقريب اما عبد الله فعبد الله قال

العسقلاني هو من السابقين الاولين عن كبار علماء الصحابة وله مناقب

كثيرة وامره عمر ابن الخطاب على الكوفة مات سنة اثنين وثلثين او في التي بعدها

بالمدينة انتهى وعن علي المدني الذي هو من اكابر شيوخ البخاري قال حدثنا

سفيان ثنا مبارك بن راشد سمع حذيفة يحلف بالله ما اعلم احدا دلا

وهديا برسول الله صلعم من حين يخرج من بيته الى ان يرجع اليه من

بن مصعب تیمی کوفی ثقہ ہے اسی طرح تقریب میں ہے اور عسقلانی نے کہا ہے کہ وکیع مقبول ہے رابعہ سے اور سفیان ثوری ابو عبد اللہ کوفی ثقہ حافظ عابد امام حجت ہے کذا فی التقریب اور عاصم بن کلیب ثقہ ہے اسکو یحییٰ بن معین نے ثقہ کہا ہے جو بخاری کے شیوخ میں ہیں کذا فی جامع الاصول

اور ابن ہمام نے فتح القدیر میں کہا کہ مسلم نے عاصم کی حدیث کی تخریج کی ہے اور نسائی اور ابو حاتم نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ وہ عابدوں میں سے ہے اور اسکی فضیلت کا ذکر کیا اور کوفہ کا افضل تھا اور ابن حبان نے اسکو ثقات میں ذکر کیا ہے اور ابو حاتم رازی اور بخاری اور بہتوں نے تخریج کی ہے کہ عاصم بن کلیب تابعی ہے اور اسکے باپ کو صحبت ہے

[illegible]

عبد الله بن مسعود الى آخره كذا في الاستيعاب لابي عمر بن عبد البر في احوال الصحابة

وبه قال البخاري في مناقب ابن مسعود واخرج الحاكم عن مسروق انتهى

علم اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الى هؤلاء النفر عمر ابن الخطاب

وعلي ابن ابي طالب عبد الله ابن مسعود وقال عمر رض لما بعث عمار بن ياسر

وابن مسعود الى الكوفة فكتب قد بعثت اليكم عمار بن ياسر اميرا وابن

مسعود معلما ووزيرا وهما من النجباء من الصحابة من اهل بدر فاقتدوا

بهما واسمعوا اقول هما هكذا في الاستيعاب في فتح القدير وغيره وما قيل ان

الحديث صحيح وانما المنكر على الوكيع زيادة ثم لا يعود فانما هو ظن ظنوه غاية

الامر ان الاصل رواه مرة بتمامه ومرة بعضه بحسب تعلق الغرض وبالجملة

فزيادة العدل الضابط مقبولة عند الجماهير من اهل الحديث والفقه و

يؤيد هذه رواية الترمذي في باب عدم رفع اليدين رواية ابي حنيفة

من غير هذا الطريق تائيدا مضبوطا كما روى ابن عيينة قال الاوزاعي

ما بالهم لا يرفعون ايديهم عند الركوع وعند الرفع منه فقال ابو حنيفة

لاجل انه لم يصح عن رسول الله صلعم فيه شيئ فقال الاوزاعي كيف لم يصح

وقد حدثني الزهري عن ابيه عن عبد الله بن عمر ان رسول الله صلعم

كان يرفع يديه اذا افتتح الصلوة وعند الركوع وعند الرفع منه فقال ابو حنيفة

حدثنا حماد عن ابراهيم النخعي عن علقمة والاسود عن عبد الله ابن مسعود

ان النبي صلعم كان لا يرفع يديه الا عند افتتاح الصلوة ثم لا يعود بشيئ من

ذلك وقال الاوزاعي حدثني الزهري الى آخره فقال ابو حنيفة كان حماد

افقہ من الزہری وکان ابراہیم افضل من سالم وعلقمہ لیس بدون ابن عمر
فی الفقہ وان کان لابن عمر فضل صحبۃ ودرجۃ والاسود فضل کثیر وعبد اللہ
عبد اللہ فسکت الاوزاعی فرجح ابو حنیفۃ حدیث عدم الرفع بفقہ الرواۃ کما
رجح الاوزاعی بعلو الاسناد کما اورد فی مسند ابی حنیفہ وشرحہ المسمی
بالمواہب الانیفۃ وذلک ہو المذہب المنصور عندنا ۔ اور نیز حدیث
ابن مسعود از روئے اسناد درجہ علیا میں واقع ہے ابن حجر عسقلانی نے شرح نخبہ
میں کہا ہے من الرتبۃ العلیا فی اصح الاسانید کابراہیم النخعی عن علقمۃ
وابن مسعود کما حدیث الزہری عن سالم عن ابن عمر رض انتہی پس یہہ دونوں
حدیثیں علو اسناد میں مساوی ہیں بلکہ میں یہہ کہتا ہوں کہ حدیث ابن مسعود اس سبب سے
کہ راوی اس کے فقہا ہیں بہتر ہے اس حدیث سے کہ شیوخ غیر فقہا نے روایت کی
ہے کما قال علی ابن خشرم المحدث قال لنا وکیع ای الاسنادین احب الیکم
الاعمش عن ابی وائل عن عبد اللہ او سفیان عن منصور عن ابراہیم عن
علقمہ عن عبد اللہ فقلنا الاعمش عن ابی وائل فقال سبحان اللہ الاعمش
شیخ وسفیان فقیہ وابراہیم فقیہ وعلقمہ فقیہ وحدیث یتداولہ الفقہاء
خیر من حدیث یتداولہ الشیوخ فہو من طریق رباعی الی ابن مسعود وثنائی
من مشایخ الحدیث ومع ذلک قدم الرباعی لاجل فقاہۃ رجالہ کذا نقل
ابن الاثیر الشیبانی الجزری ثم الموصلی فی جامع الاصول اور اسی لیے بحر العلوم
عبد العلی نے شرح مسلم میں کہا ہے ان ہذہ الحکایۃ لاتدل الا ان الترجیح بفقہ
الرواۃ اوثق منہ بعلو الاسناد باعتبار ضبط الرواۃ الفقہ وقوۃ علمہم

وورعهم وهوا لاعتياد باتيان المستحبات والاجتناب عن المكروهات بل
عن المباحات فان الفقيه يضبط كما ينبغي ويبعد عن التساهل وقوي الضبط
لاينسى كما وقع ترجيح ابن عباس على يزيد ابن اصم لهذا الاعتياد ويشير اليه
ما قال رسول الله صلعم فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد
وعلو الاسناد هو قلة الوسائط وهو قريب من الرسول صلعم وذلك
لقلة احتمال الغلط خلافا للحنيفة ووجه قولهم انه ربما يكون الوسائط
القليلة كثير النسيان وسيئ الفهم لمعنى الحديث والوسايط الكثيرة
فويم الذهن فالاعتبار للفقاهة وقوة الضبط انتهى كلام الفاضل اللكهنوي
اور صاحب جامع الاصول نے بھی حدیث عدم الرفع کی روایت کی ہے —
قال لنا ابن مسعود يوما الا اصلي بكم صلوة رسول الله صلعم فصلى ولم
يرفع يديه الا مرة واحدة مع تكبير الافتتاح وفي رواية قال كان رسو
الله صلعم يكبر في كل خفض ورفع وقيام وقعود وابوبكر وعمر اخرجه الترمذي
وقال اخرج ابوداؤد الرواية الاولى قال رأيت رسول الله صلعم اذا افتتح
الصلوة رفع يديه الى قريب اذنيه ثم لا يعود وفي رواية مثله ولم يذكر ثم
لا يعود وفي اخرى قال رأيت رسول الله صلعم رفع يديه حين افتتح الصلو
ثم لم يرفعهما حتى انصرف رواه ابوداؤد وقال هذا الحديث ليس بصحيح
پوشیدہ نہ رہے کہ ابوداؤد کا اس حدیث کو غیر صحیح کہنا کچھ مضر نہیں جب کہ امام
اعظم کے قول سے اس حدیث کی صحت معلوم ہوئی اور ترمذی کے کہنے سے
معلوم ہوا کہ ابن مسعود کی حدیث حسن ہے کیونکہ ترمذی نے اپنی کتاب کے

آخر مین کہا ہے۔ وما قلنا حسنا فانما اردنا حسن اسناده عندنا - فكل حديث
يروى ولا يكون راويه متهما بالكذب ويروى من غير وجه نحو ذلك ولا
يكون شاذا فهو عندنا حسن انتهى اقول منشا ابو داود کے قول کا کہ یہ حدیث صحیح
نہین ہے یہ ہے کہ اس حدیث کو ہشیم اور خالد اور ابن ادریس نے یزید ابن زیاد سے اس نے
عبد الرحمن ابن ابی لیلی سے اور اس نے براء سے روایت کی ہے اور سوائے شریک
کے کسی نے کلمہ ثم لا یعود کو انمین سے ذکر نہین کیا اقول ابن عدی نے کامل
مین اور طحاوی نے لکہا ہے رواه هشيم وشريك وجماعة معهما عن يزيد
باسناده پس انکا کہنا کہ سوائے شریک کے کسی نے ثم لا یعود کو ذکر نہین کیا ساقط
ہوا واما يزيد في نفسه فهو ثقة مقبول القول وعدل كذا قال يعقوب
ابن سفيان والعجلي ابن شاهين في كتاب الثقات وقال الساجي هو صدوق
وكذا قال ابن حبان واخرج مسلم حديثه واستشهد به البخاري فاذا كان
كذلك جاز ان يحمل امره على انه حدث ببعض الحديث تارة وبجملة اخرى او
يكون نسي اولا ثم تذكر وهذا لا يضر عند اهل الحديث كذا ذكر في المواهب
اللطيفه شرح مسند ابي حنيفه وعد من الثقات وقال في هذا الباب محمد بن
طاهر الفتني صاحب مجمع البحار في تذكرته قال ابن حجر حسنه الترمذي وصححه
غيره يعني حديث عدم الرفع اليدين كو وقال الحافظ بدر الدين الزركشي صاحب
التنقيح شرح البخاري فقد صححه ابن حزم والدارقطني وابن القطان وقال
الشيخ احمد بن علي العسقلاني صاحب فتح الباري شرح البخاري في لقب الرواية
في تخريج احاديث الهداية بتصحيح هذا الحديث ونقله عن الدارقطني وابن القطان

وقال ابن حبان هذا الحسن خبر روی لاهل الکوفة انتهی کلامه واخرج
ابوبکر ابن ابی شیبه وهو من اکابر شیوخ اصحاب السنه حدثنا وکیع عن ابن ابی لیلی
عن الحکم وعیسی بن عبدالرحمن ابن ابی لیلی عن براء بن عازب ان النبی صلعم
کان اذا افتتح الصلوة رفع یدیه ثم لا یرفعهما حتی یفرغ الحدیث۔ اسکے
رجال ثقات ہیں کیونکہ اسمین وکیع ابن ابی لیلی حکم اور عیسی سے وہ ابن ابی لیلی سے وہ
براء ابن عازب سے روایت کرتا ہے فاما وکیع ابن الجراح ثقة حافظ عابد من کبار التاسعة
وعبدالرحمن بن ابی لیلی الانصاری ثم الکوفی ثقة من السادسة والحکم هو ابن حزن
صحابی قلیل الحدیث وعیسی ثقة من السادسة و حدثنا وکیع عن مسعر عن ابی معشر
عن ابراهیم عن عبدالله انه کان یرفع یدیه فی اول ما یفتتح ثم لا یرفعهما
یہ اثر بھی جہتہ رواۃ سے مضبوط ہے کیونکہ اسکا راوی وکیع ہے جسکا حال گذرا
اور مسعر بکسر المیم وسکون الثانی بصری ثقة من السادسه وابومعشر ثقة من السادسة
کما قال صاحب التقریب اما ابراهیم النخعی فهو الذی من کبار ائمة التابعین
کذا نقل بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت حدثنا ابن المبارک عن اشعث عن
الشعبی انه کان یرفع یدیه فی اول التکبیر ثم لا یرفعهما وهذا الاثر صحیح
ایضا لان فیه عبدالله بن مبارک هو ثقة ثبت فقیه من الثامنه اما
اشعث ابن شعثاء الکوفی فهو ثقة من السادسة واما الشعبی بفتح الشین المعجمه
اسمه عامر ابن شرحبیل منسوب الی شعب بطن من همدان ولد فی خلافت
عمر ابن الخطاب فهو امام عظیم جلیل جامع فی التفسیر والحدیث والفقه والمغازی
والعبادة وقال الحسن البصری کان الشعبی کثیر العلم عظیم الحلم قدیم السلم

من الاسلام كذا قال النووي في شرح مسلم وذكر الخطيب انه قال ادركت
خمس مائة من الصحابة حدثنا وكيع عن ابي بكر ابن عبد الله بن قطاف
النهشلي عن عاصم ابن كليب عن ابيه ان عليا كان يرفع يديه اذا افتتح
الصلوة ثم لا يعود فيه وكيع مر حاله اما ابوبكر ابن عبد الله بن قطاف
النهشلي صدوق هكذا في التقريب والتهذيب اما حال عاصم تقدم
اما والد عاصم فهو ايضا صدوق من الثانية وهو ممن ذكره في الصحابة صاحب
التقريب والاستيعاب كما مضى حاله سابقا حدثنا هشيم قال خبرنا
حصين ومغيرة عن ابراهيم انه كان يقول اذا كبرت في فاتحة الصلوة
فارفع يديك ثم لا ترفعهما في ما بقي حدثنا وكيع وابو اسامه عن شعبة
عن ابي اسحاق قال كان اصحاب علي لا يرفعون ايديهم الا في افتتاح الصلوة
قال وكيع ثم لا يعودون حدثنا ابوبكر بن عياش عن حصين ومغيرة عن
ابراهيم قال لا ترفع يديك في شيء من الصلوة الا في الافتتاحة الاولى حدثنا
ابوبكر عن الحجاج عن طلحة عن خيثمة وابراهيم قال كانا لا يرفعان ايديهما الا في
بدء الصلوة حدثنا يحيى ابن سعيد عن اسمعيل قال كان قيس يرفع يديه
اول ما يدخل في الصلوة ثم لا يرفعهما حدثنا معاوية ابن هشام عن سفيان
عن مسلم الجهني قال كان ابن ابي ليلى يرفع يديه اول شيء اذا كبر حدثنا
ابوبكر ابن عياش عن مجاهد قال ما رئيت ابن عمر يرفع يديه الا في اول ما يفتتح
حدثنا وكيع عن شريك عن جابر عن الاسود وعلقمة انهما كانا يرفعان
ايديهما اذا افتتحا ثم لا يعودان حدثنا ابن آدم عن حسن ابن عياش

عن عبد الملك بن البجر عن الزبیر ابن عدی عن ابراهیم عن الاسود قال
صلیت مع عمر فلم یرفع یدیه فی شیء من الصلوة الا حین افتتح الصلوة قال
عبد الملك ورأیت الشعبی وابراهیم وابا اسحاق لا یرفعون ایدیهم
الا حین یفتتحون الصلوة یہ سب حدیثین اور آثار مصنف ابی بکر ابن ابی شیبه
میں ہیں اور ان آثار کے راوی سب ثقہ ہیں قال محمد بن الحسن فی الموطأ للملا علی
القاری فی شرحه انا محمد بن ابان ابن صالح عن عاصم ابن کلیب الجرمی عن
ابیه قال رأیت ابن ابی طالب رفع یدیه فی التکبیرة الاولی من الصلوة المکتوبة
ولم یرفعهما فیما سوی ذلك وکان من اصحاب علی ش ای المخصوصین والملازمین
م قال محمد بهذا اخبرنا الثوری ش وهو سفیان ابن سعید الکوفی
تابعی جلیل یروی عنه معمر والاوزاعی وابن جریج ومالك وشعبة وابن
عیینة وفضیل ابن عیاض م قال محمد اخبرنا محمد ابن ابان بن صالح عن
حماد عن ابراهیم ش وهو من اکابر المجتهدین فی امر الدین م لا ترفع
یدیك ش ایها المصلی م فی شیء من الصلوة ش ای ارکانها بعد التکبیرة
الاولی م قال محمد اخبرنا یعقوب ابن ابراهیم اخبرنا حصین بن عبد الرحمن
قال دخلت انا وعمرو ابن مرة ش بضم المیم وتشدید الراء یکنی ابا مریم
الجهنی ویقال الازدی شهد اکثر المشاهد وسکن الشام ومات فی ایام
معاویه وروی عنه جماعة کذا فی اسماء الرجال لصاحب المشکوة فی فضل
الصحابة م علی ابراهیم النخعی ش وهو من اجلة التابعین م قال عمر
ش ای مرة م حدثنی علقمه ابن وائل الحضرمی عن ابیه ش ای وائل

ابن حجر كان قيلا من اقيال حضرموت وكان ابوه من ملوكهم وقدم على النبي
صلعم فلما دخل عليه رحب به وادناه وقال اللهم بارك في وائل وولده
وولد ولده واستعمله على الاقيال من حضرموت ھ قراه يرفع يديه اذا
كبر واذا رفع من الركوع - قال ابراهيم النخعي ما ادري ش اى صحة
ذلك او وجه ما هنالك ھ لعله لم يراء النبي صلعم يصلي الا ذلك اليوم
ش بل انه رآه يصلي مرة واحدة في ذلك اليوم ھ فحفظ هذا منه
ش بتقدير الاستفهام الانكاري ھ ولم يحفظ ابن مسعود ش اي
مع اول ملازمته وكثرة مشاهدته وفي مختصر الطحاوي قال النخعي ان كان وائل
رءاه مرة يفعل ذلك فقد رءاه عبد الله بن مسعود خمسين مرة لا يفعل
ذلك ھ واصحابه ش اى سائر اصحاب النبي صلعم ھ ما سمعته
ش اى هذا الرفع الزائد من احد منهم ھ انما كانوا ش اى الصحابة
ھ يرفعون ايديهم في بدء الصلوة حين يكبرون ش اى للحرمة فقط
وهذا ايماء الى دعوى الاجماع ولعله كان النبي صلعم يرفع يديه احيانا في
الانتقال ليطلع القوم على ما صدر له من اختلاف الاحوال ثم لما استقر
الافعال ترك الرفع الا بدء الحال ولعله فعله عليه السلام ذلك كان تعليما
لوائل لينبهه على الاواخر والاوائل ھ قال محمد اخبرنا محمد بن ابان ابن صالح
عن عبد العزيز ابن الحكم قال رأيت ابن عمر يرفع يديه حذاء اذنيه في اول
تكبير الافتتاح لم يرفعهما فيما سوى ذلك ش وفي المختصر عن مجاهد قال
صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى وظاهر انه

لم يترك بعد النبي صلعم ما كان يفعله الا لما يوجب ذلك من نسخ وقد روى الاسود قال رءيت عمر ابن الخطاب يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لم يعد واذا كان عمر رض وعلي رض وابن مسعود رض موضعهم من الصلوة مع الرسول صلعم موضعهم على ذلك ثم ابن عمر بعدهم على مثله لم يكن شيء مما روى في القبول اولى او اوثق مما رووه انتهى وفي كتاب اللآلي للشيخ ابي بكر جلال الدين السيوطي عن علقمة عن ابن مسعود قال صليت مع النبي صلعم وابي بكر رض وعمر رض فلم يرفعوا ايديهم الا عند افتتاح الصلوة وهكذا روى البيهقي في سننه الكبرى واخرج احمد ابن حنبل ايضا حديث ابن مسعود في مسنده لا كما حدثني عبد الله حدثني ابي نا وكيع عن سفيان عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن ابن الاسود عن علقمة قال عبد الله الا اصلي بكم صلوة رسول الله صلعم فرفع يديه في اول مرة انتهى وروى ابو جعفر ابن سلامة الطحاوي والدارقطني واسحاق ابن راهويه من حديث يزيد ابن زياد عن عبد الرحمن ابن ابي ليلى عن البراء بن عازب قال كان رسول الله صلعم اذا صلى رفع يديه حتى يكون ابهاماه حذاء اذنيه وزاد الدارقطني فيه ثم لم يعد وروى هو في سننه والحاكم في المستدرك عن انس قال رئيت رسول الله صلعم كبر فحاذى ابهاميه اذنيه ثم ركع حتى استقر كل مفصل منه وانحط بالتكبير حتى سبقت يداه ركبتيه الحديث وقال الحاكم اسناده صحيح على شرط الشيخين ولا اعلم له علة ولم يخرجاه انتهى ما في البرهان شرح مواهب الرحمن **اقول** اس سے لازم نہیں آتا کہ یہہ حدیث ضعیف ہی کیونکہ دارقطنی اور دیگر ثقات نے

[illegible]

ذکر کیا ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت نے حضرت رسالتماب سے روایت کیا ھے اور ان کی
احادیث صحیح طرق سے مروی ہین اور اُنکے راویون مین کسیطرح کا طعن نہین باوجو
اسکے بخاری ومسلم نے اُنکی احادیث روایت نہین کی ہین تو انکی روایت نہ کرنے سے ضعف
حدیثین لازم نہین اتا ہکذا ذکر النووی فی مقدمہ شرح مسلم وایضا اخرج الدارقطنی و
ابن عدی عن محمد بن جابر عن حماد بن سلیمان عن ابراھیم عن علقمہ عن
ابن مسعود قال صلیت مع رسول اللہ صلعم ومع ابی بکر وعمر فلم یرفعوا ایدیھم
الاعند استفتاح الصلوٰۃ انتہی لکن الدارقطنی اعترف بالارسال وھو
کالاسناد عندنا والقدح من محمد بن جابر الراوی لھذا الحدیث غیر مسلم
لان الشیخ ابو الفتح تقی الدین محمد بن علی بن وھب قال فی الامام فی احادیث
الاحکام واحسن فی ذلك قول ابن عدی کان اسحاق بن اسرائیل یفضل
محمد بن جابر علی جماعۃ افضل منہ واوثق وقد روی عنہ الکبار
ای لیث بن سعد وعمر ابن حارث وایوب وابن عوف وھشام بن حسان
والثوری وشعبۃ وابن عیینہ وغیرھم ولولا انہ فی محل الرفیع لم یروا
ھولاء الکبار ویوید صحۃ ھذہ الزیادۃ روایۃ ابحنیفہ رح من غیر طریق
المذکور وذلك انہ اجتمع مع الاوزاعی بمکہ الی اخرہ کما اشرت الیہ سابقا
کذا فی فتح القدیر وغیرہ من المعتبرات وقال صاحب التقریب محمد بن جابر
اصلہ عن الکوفۃ صدوق ورجحہ ابو حاتم علی ابن لھیعہ اقول ابن لھیعہ
ایضا مقبول کما قال الشیخ عبد الرؤف المناوی فی فیض القدیر شرح جامع الصغیر
للسیوطی وروی البیھقی فی خلافیاتہ ایضا عن محمد بن ابی یحیی قال صلیت الی

جنب عبد الله بن الزبیر قال فجعلت ارفع یدیه فی کل رفع وخفض قال یا ابن اخی رئیتك ترفع فی کل رفع وخفض وان رسول الله صلعم کان اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ فی اول صلوٰۃ ثم لا یرفعہما فی شئی حتی فرغ وقال البیہقی ھذا مرسل ولم یقل ضعیف او موضوع مع انتصارہ علی مذھب امام الشافعی لکن انصف واعتدل ولم یتعسف ثم لا شك ان المرسل حجۃ عند ابی حنیفہ ومالك واحمد فی الاصح واکثر الفقہاء کذا قال النووی وابن الحاجب والآمدی والشیخ کمال الدین ابن الھمام فی فتح القدیر وابن حجر العسقلانی فی شرح نخبۃ الفکر وباقی الکلام فی ھذا الباب سیاتی فی موضع آخر انشاء الله تعالی اور ابو جعفر طحاوی نے عدم رفع الیدین کی حدیث کو معانی الآثار میں تین طرق سے روایت کیا ہے لم نورده للتطویل من شاء فلیرجع الیہ اور شیخ عبد الحق محدث نے اس باب میں بہت کلام کی ہے کتاب فتح سر المنان فی تائید مذہب النعمان میں اگر کوئی شبہ کرے کہ ابن مسعود والی حدیث ابن مبارک کے نزدیک ثابت نہیں اور بخاری ومسلم نے باوجودیکہ انکو علم حدیث میں بڑا تعمق تھا اس حدیث کو روایت نکیا بلکہ ابن عمر سے رفع کی حدیث روایت کی تو جواب یہہ ہے کہ جب کہ امام اعظم اور صاحبین اور ترمذی اور طحاوی نے تین طرق کے ساتھہ معانی الآثار اور مشکل الآثار میں اور ابوبکر ابن ابی شیبہ اور دار قطنی اور بیہقی اور ابن عدی نے کامل میں وغیرہم من الثقات نے اس حدیث کو روایت کیا تو ان کا روایت نکرنا کچھہ قادح وضار نہیں کیونکہ امام کا قول و روایت ان بزرگونکی تابعداری سے اولی واقدم ہے ولھذا قال ابن الھمام ما صححہ البخاری ومسلم ونظرا الیہ آہ: علینا قبولہ بتمامہ کیف وکم من راء یختلف فیہ الناس باحوالہم فمن جاوح

کہ میں عبد اللہ بن زبیر کے پاس نماز پڑہی اور میں رفع الیدین کرتا تہا ہر رفع وخفض میں عبد اللہ نے کہا اے بہتیجے تجھکو دیکہا ہر رفع وخفض میں رفع الیدین کرتا ہے حالانکہ جناب رسول اللہ صلعم ابتدا نماز میں رفع الیدین کرتے تہے پہر رفع الیدین نکرتے تہے اور بیہقی نے کہا کہ یہہ حدیث مرسل ہے اور ضعیف و موضوع نکہا باوجود مذہب شافعی کی تائید کے اور انصاف کیا اور عدل کیا ... [illegible]

امام اعظم اور امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ... [illegible] نووی اور ابن حاجب اور آمدی اور شیخ ابن ہمام نے فتح القدیر میں اور ابن حجر نے ... [illegible] اس باب میں کلام آئیگا ... [illegible]

ومعدل فعسى ان يكون ما الذى عدلوه مجروحا عند ائمتنا فلك ما ضعفوه وجرحوه
لا يجب علينا ان نقول به كيف وعسى ان يكون ما الذى جرحوه ونقيصوه عدلا وموثوقا
به لانا نعلم ان ابا حنيفه واتباعه عارضوا الاحاديث على الصحابة والتابعين
وتتبعوا وتحفظوا منهم فيما اعتمدوه واسندوه باعتبار الرواة والاسناد فمقبول
ومضبوط لقربهم زمان اصحاب الحديث بخلاف البخارى ومسلم لانهما بعد القرن
الثلث وصار الناس بعدها مختلفه الاحوال وظهر كثيرا فيها آثار الفسق والكذب
فعلى من اعتمد ابو حنيفه وصاحباه وتمسكوا به اخذوا الحديث منهم وايضا اذا
كان الحديث فيه سهل ابن ابى الصالح والعلا بن عبد الرحمن وحماد بن مسلمة
وغيرهم فهذا الحديث صحيح على شرط مسلم وليس بصحيح على شرط البخارى لكون هولاء
عند مسلم من اجتمعت فيه الشروط المعتبرة ولم يثبت عند البخارى ذلك وكذا
قال البخارى فيما اخرجه من حديث عكرمه مولى بن عباس واسحاق بن محمد الفروى
وابن مرزوق وغيرهم ممن احتج بهم البخارى ولم يحتج بهم مسلم وقال عبد الله الحافظ
النيشاپورى فى كتاب المستدرك عدد من خرج لهم فى جامع البخارى ولم يخرج لهم
مسلم اربع مائة واربعه وثلثون شيخا وعدد من احتج بهم مسلم فى المسند ولم
يحتج بهم البخارى سبعمائة وخمس وعشرون شيخا كذا ذكره النووى فى مقدمة
شرح مسلم وغيره من الثقات پس جسطرح کہ شیخین رواۃ پر اعتماد کرنے میں مختلف ہیں ویسا ہی
ابو حنیفه وابو یوسف و محمد کا حال ہے جسپر اعتماد و اعتبار کیا اُس سے احادیث و آثار روایت
کی اور جس اسناد و ارسال کو کہ معتبرین سے نقل کیا اُسی پر عمل کیا اور مذہب اختیار کیا اور
جس صحاح وحسان کو معتمد اور قابل التمسک نہ کیا اوس مسلک پر نہ چلے اور مدار شریعتیہ نہ بنایا

رفع الیدین کے مسئلہ مین رفع کی ترجیح انکے نزدیک ثابت نہین بل عدم رفع مین ترجیح ہی
تو ابن مسعود اور اسکے اصحاب کے قول و روایت کو آنحضرت سے اس باب مین ترجیح دیکر
اعتماد کیا اور ان محدثین کا جو درجہ تابعین اور تبع تابعین کو نہین پہنچے ہین بلکہ آثار و احادیث تبع تابعین
سے روایت کی ہے جرح انکا انکو کچھہ مضر نہین اور انکی جرح مجتہدین سابقین تابعین کے تعدیل کے
مقابل کب لایق التفات کے ہے کیونکہ یہہ لوگ علم و عدل مین اسبق ہین متاخرین سے اور حال
رواۃ پر کہ ثقہ و غیر ثقہ کون ہی عالم ہین پس جسکو انہون نے ترجیح دی وہی اسبق و اولی ہے
اور بعض لوگون سے بڑا تعجب آتا ہے کہ وہ محدثین متاخرین کو خیار الناس جانتے ہین اور
مجتہدین کو جو احوال صحابہ و تابعین کے واقف و عارف ہین ایسا نہین جانتے ہین فافہم اور
احمد بن تیمیہ کا اس حدیث کو وضعی کہنا جسکو اکثر محدثین و مجتہدین نے صحیح و حسن کہا ہے
مردود و غیر ملتفت ہی کیونکہ اکثر اوقات احادیث صحیحہ کو موضوع کہدیتا ہے۔ لہذا اشیخ ابو عبد اللہ
الخطیب التبریزی صاحب مشکوۃ نے اپنے مقدمہ مین بعد ذکر کرنے ان محدثین کے جنسے
اس کتاب مین روایت کیا ہے کہا ہے قول احمد ابن تیمیہ لیس ممن یعتبر علیہ عند الاکثر انتہی
اور شیخ ابن حجر عسقلانی نے کتاب درۃ الکامنہ فی احوال اہل الثامنہ کی جلد اول مین بعد
ذکر لغزش ابن تیمیہ اسکے حال مین فرمایا ہے انا لا نعتقد فیہ عصمۃ بل انا نخالف فی مسایل
اصلیہ و فرعیہ وقال الذہبی فی التاریخ فہو بشر لہ ذنوب خطاء وقال الیافعی
زیادۃ علیہ فی کتاب عبرۃ الیقظان انتہی پس اس قول مین کچھہ اعتماد نہین بلکہ
اسکو امام صاحب کے مذہب کے ساتھہ بڑا تعصب ہے اور ایسا ہی حال ہے ابن جوزی کا قال السیوطی
لا اعتماد علی وضع ابن الجوزی و کثیرا ما من الاحادیث الصحیحہ و ہو یقول
ہذا موضوع فلا اعتماد فی کثیر من المواضع انتہی وقال القسطلانی قد طعن

ابن تیمیہ اس کتاب مین معتبر نہین ہے اکثر علما کے نزدیک اور ہم اسکے معصوم ہونیکا اعتقاد نہین رکھتے بلکہ ہم بہت سے مسائل اصلیہ و فرعیہ مین اسکے خلاف ہین ذہبی نے اپنی تاریخ مین کہا ہے کہ ابن تیمیہ آدمی ہے اسکے گناہ اور خطائین ہین یافعی نے اس سے زیادہ کہا ہے عبرۃ الیقظان مین ابن جوزی کے وضع پر کچھ اعتماد نہین ہے اکثر احادیث صحیحہ کو وہ کہتا ہے کہ یہ موضوع ہے

ان ابن الجوزی فی المواضع الکثیرة یوضع احادیث الصحاح انتهی اور ایسا
ہی ابن طاہر فتنی نے تذکرۃ الموضوعات مین ابن جوزی کے حال مین ذکر کیا ہے اور
شیخ عبد الحق محدث اور شیخ الاسلام وغیرہ ثقات نے اُسکے حق مین ذکر کیا ہے پس بنا برین
ان دونون کا حکم کرنا کہ حدیث عدم رفع وضعی ہے از بوالعجبیات ہے فان الشمس شمس ولو لم
یرہ الضریر اور اگر ہم اُسکے زعم کو تسلیم کرین تو بھی جرح مقبول نہین جبتک کہ حال راوی
اور مروی عنہ کے ساتھ من اولہ الی آخرہ مفسر و مفصل نہو کما تقرر فی علم الاصول ان
الجرح والتعدیل لا یفید ان الحکم اجمالا اقول و انا حبیب اللہ معیار مین خود اُنہون نے
لکھا ہے اور مقرر کیا ہے اور اگر خصم مکابرة کہے کہ رفع کی حدیث ابن عمر سے صحیحین مین
مروی ہے اور عدم رفع کی غیر صحیحین مین ہے تو صحة و قوة مین مساوی نہوئین تو ہم جواب
بچندین وجوہ دیتے ہین ۔

الوجه الاول احادیث صحیحہ صحیحین مین منحصر نہین اور نہ اُنہون نے صحاح کا استیفا
کیا ہے بلکہ یہ دونون مختصر صحاح مین ہین اور اُن کے سوا بھی صحاح موجود ہین قال البخاری
ما اوردت فی کتابی هذا الا ما صح عندی ولقد ترکت کثیرا من الصحاح وایضا
قال مسلم الذی اوردت فی هذا المسند من صحیح الحدیث ولا اقول ان ما ترکته
فهو ضعیف هکذا قال الشیخ عبد الحق فی مقدمة شرح المشکوة والنووی فی شرح
مسلم والقاری فی شرحه والحاکم ابو عبد الله النیشاپوری فی المستدرک وایضا
جلال الدین سیوطی نے مقدمہ جمع الجوامع مین اور ابن اثیر شیبانی جزری موصلی نے
جامع الاصول کے نوع عاشر مین لکھا ہے فاذا کان الترمذی علی کثرة ما فیه من
الاحادیث لم یسقط العمل لشیء منه الا بحدیثین فکیف نظن انه ما صحیح الا

فی کتاب البخاری ومسلم انتہی پس اس تقدیر پر رفع اور عدم رفع کی حدیث صحت مین برابر ہین لیکن
امام ابو حنیفہ اور صاحبین وغیرہما نے حال اور ضبط و ورع رواۃ کے لحاظ سے عدم رفع
کو ترجیح دی ہے اور نیز وہ جو بخاری نے عن نافع عن ابن عمر انہ اذا دخل فی الصلوٰۃ رفع یدیہ
واذا رکع رفع یدیہ واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ الحدیث روایت کیا ہے وکذا رواہ مالک
عن ابن عمر بنا بر صحیح مرفوع نہین بلکہ ابن عمر پر موقوف ہی قال ابو داؤد الصحیح قول ابن عمر لیس
بمرفوع وایضاً قال رواہ اللیث ابن سعد ومالک ابن جریج موقوفاً انتہی اقول جو ابو حنیفہ
وترمذی وغیرہ نے ابن مسعود سے عدم رفع مین روایت کیا ہے وہ مرفوع ہے تو یہہ اولی و
اوثق واقوی از روئے عمل غیر مرفوع سے ہوا کما تقرر عند اہل الحدیث والفقہ اور رہ جو
ابن صلاح اور اسکے اتباع نے کہا ہے کہ روایۃ شیخین مفید علم نظری ہے للاجماع علی ان للصحیحین مزیۃ
علی غیرہما وتلقت الامۃ بقبولہا والاجماع قطعی یہہ خبط ہے کہ اُس سے سرزد ہوا کیونکہ جو کوئی
وجدان کیطرف توجہہ کرتا ہے تو بالبداہۃ جانتا ہے کہ ان دونون کی مجرد روایت کرنی موجب
تیقن نہین حالانکہ اُنمین اخبار متنافضہ مروی ہین تو اگر انکی مجرد روایت مفید علم ہوتی تو
تحقق نقیضین واقع مین لازم آتا اور یہہ ایک شرذمہ قلیلہ کا مذہب ہے بخلاف جمہور فقہا و
محدثین کے کہ اُنکے نزدیک مفید علم نہین ہین کیونکہ اجماع کا اسپر ہونا کہ صحیحین کو اُن مرویات
پر کہ وہ بھی صحیح بشروط مذکورہ ہین فضل ومزیۃ ہی ممنوع ہے اما اجماع اسپر کہ یہہ دونون
فی نفسہا مزیۃ رکھتی ہین یہہ اجماع علم ویقین وجلالۃ شان کے مفید نہین اور کس طرح مفید
قطع ویقین ہون حالانکہ قدر متلقی بین الامۃ یہہ ہے کہ جمہور نے جو شرطین قبول رواۃ
کے لئے ٹھہرائے ہین اُن کے مرویات کے رجال اکثر جامع اون شرطون کے ہین
تو تصحیح مگر مفید ظن کے اما یہہ کہنا کہ نفس مرویات جناب رسالت سے بالیقین ثابت

ہیں ہرگز اس پر اجماع نہیں کیونکہ متواتر انمیں کوئی نہیں الا نادر ہکذا قال المحققون
من العلماء الثقات کما ذکرہ النووی فی مقدمۃ شرحہ علی مسلم وصاحب فتح القدیر والفاضل
اللکنوی فی شرح مسلم الثبوت وایضا قال الفاضل لا اجماع علی صحۃ جمیع ما
فی کتابیھما لان رواتھما منھم قدریون وغیرھم من اھل البدع وقبول
روایۃ اھل البدع مختلف فیہ فاین الاجماع علی صحۃ مرویات القدریۃ والروافض
غایۃ ما یلزم ان احادیثھما اصح من وجہ یعنی انھما مشتملۃ علی الشروط المعتبرۃ
عند الجمھور وھذا لا یفید الا الظن القوی ھذا ھو الحق المتبع ونعم ما قال
الشیخ ابن الھمام ان قولھم بتقدیم مرویات البخاری ومسلم علی مرویات الائمۃ
الاخری قول لا یعتد بہ ولا یقتدی بہ بل ھو من تحکماتھم الصرفۃ کیف لا ان الصحۃ
من تلقاء عدالۃ الرواۃ وقوۃ ضبطھم واذا کان رواۃ غیرھما عادلین ضابطین
بمقابلۃ الشروط المعتبرۃ عند اھل العلم فھما وغیرھما علی السواء ولا سبیل
للحکم بمزیتھما علی غیرھما الا تحکما والتحکم لا یلتفت الیہ فافھم ومن قال ان
مرویات الصحیحین راجحۃ علی مرویات الائمۃ الباقین فلا یساعدہ علیہ العقل والنقل
وافحش ما قال ابن الصلاح واتباعہ ان مرویات الائمۃ المتاخرین مرجحۃ لاجل
کون ما فی الصحیحین راجحا علی غیرھا تحکم محض وتعسف علی السداد کیف لا یکون
تحکما ولم یسلم کثیر من شیوخھما عن غوائل الجرح کما لم یسلم شیوخ غیرھما سیما
فی البخاری رجال تکلم فیھم فکیف یکون للروایات عن ھذا الرجال المختلف فیھم
شیوخھما مقدما علی مرویات غیرھما من جھۃ الاتفاق وھل ھذا الا خبط وھفت
منہ وھذا المستفید من مسلم الثبوت وشرحہ للفاضل اللکھنوی من شاء فلینظر ثمہ

اور امام شہاب الدین ابو الفضل احمد ابن علی ابن حجر عسقلانی نے شرح نخبہ مین فرمایا

ہے فان رجحان الحدیث یکون من حیث العدالة والضبط وان الرجال الذین تکلم

فیهم من رجال مسلم اکثر عددا من الرجال الذین تکلم فیهم من رجال البخاری

انتهی قال العلوی یعنی الرجال الذی انفرد البخاری بالاخراج لهم دون مسلم اربع مائة

وخمسة وثلثون رجلا والمتکلم فیهم منهم بالضعف نحو ثمانین رجلا والذی

انفرد مسلم باخراج حدیثهم دون البخاری ستمائة وعشرون رجلا والمتکلم فیهم

منهم مائة وستون رجلا علی الضعف انتهی اقول وانا حبیب الله

تنبیہ کتب حدیث مین جو چار طبقہ مقرر ہین وہ باعتبار مجموع کتاب ہین نہ باعتبار

قوت وضعف ہر حدیث یعنی صحیحین وموطا باعتبار انکہ نسبت اور کتب حدیث سے یہ ہے

کہ ان کا اکثر احادیث صحیح پر مشتمل واکثر ہین بخلاف طبقہ ثانیہ کہ اسمین حسان بھی بکثرت ہین

اور طبقہ ثالثہ مین ضعاف بھی بکثرت موجود ہین اور طبقہ رابعہ مین وہ قسم اول نسبت ثالث

کے اقل وجود رکھتے ہین تو اس سے ہر حدیث صحیحین کو حدیث صحاح و دیگر پر فضیلت لازم

نہین انتہی —

الوجه الثانی باعتبار رواة جواب دیا جاتا ہے تو اولا بخاری کے ان راویون

کا ذکر کرتا ہون جو رفع الیدین کے راوی ہین قال البخاری حدثنا مقاتل ثنا

یونس عن الزهری قال ثنا سالم بن عبد الله عن عبد الله بن عمر قال رایت رسول الله صلعم

اذا قام فی الصلوٰة رفع یدیه حتی یکونا حذو منکبیه وکان یفعل ذلک حین

یکبر للرکوع ویفعل ذلک اذا رفع راسه من الرکوع ویقول سمع الله لمن حمده

الحدیث فیونس الراوی کان یخطئ کثیرا کذا قال صاحب التهذیب التقریب

تو اُس راوی کے نقصان کے سبب سے یہہ طریق قابل احتجاج نہین وفی الطریق الثانی ثنہ

حدثنا اسحق الواسطی عن خالد بن عبد اللہ عن ابی قلابۃ عن مالک ابن الحویرث

اذا صلی کبر الحدیث اس سند مین ابو قلابہ ہے ہو کان ناصبیا کذا فی التہذیب وہکذا

قال العجلی کذا فی المواہب اللطیفہ وفی الطریق الثالث حدثنا عیاش عن الولید عن عبد الاعلی

عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر الحدیث اِس سند مین عبید اللہ ہے وہو متشیع

علی الاصح کما ہو مذکور فی التہذیب وقال فی التقریب ہو ثقہ کان تشیع ہو من التاسعۃ

وفی الطریق الرابع حدثنا ابو الیمان ثنا شعیب عن الزہری قال اخبرنی سالم ابن

اسمین شعیب ابن اسحق ابن عبد الرحمن ہے وھو کان مرجیا کذا فی التہذیب وفی

التقریب ھو ثقہ رمی بالارجاء تو رفع الیدین مین بخاری کے راویون کا یہہ حال ہے

پس امام کے راویون کے ساتھہ باب عدم الرفع مین کس طرح برابر ہو سکتے ہین اب مسلم

کے راویون کا حال رفع الیدین مین سنئے فمنہم عبد الرزاق کان متشیعا

یخفی مذھبہ کذا فی التہذیب اما فی التقریب فقال عبد الرزاق ابن ھمام

ثقہ حافظ عمی فی آخر عمرہ فتغیر فی حفظہ و کان یتشیع انتھی اور باقی روات

مسلم اس باب مین ابو یونس و ابو قلابہ وغیرہما ہین جنکا حال گذرا۔ اما نصر ابن عاصم

عن مالک ابن الحویرث ان رسول اللہ صلعم کان اذا کبر رفع یدیہ الحدیث

ثقہ رمی بالخوارج من الطبقۃ الثالثۃ وقیل رجوعہ انتھی کلام التقریب

لکنہ قال فی التہذیب لم یصح رجوع نصر ابن عاصم عن الخوارج بل ترکہ البعض

لکونہ خارجیا انتھی والثانی ھشام ابن زیاد متروک لا یقبل روایتہ کذا

فی التقریب اور ابن ماجہ وترمذی مین ابو عمر وراوی رفع الیدین کا ہے وہو ضعیف

اوروه الذهبي في الضعفاء كذا في فيض القدير شرح جامع الصغير للمناوي اورده
جو ترمذی نے نکالا ہے عن علی ابن ابیطالب رض عن رسول الله صلعم انه كان
اذا قام في الصلوة المكتوبة الحديث ففيه عبد الرحمن ابن ابي الزياد الراوي
منفرد بهذه الرواية وقال ابن حجر في حقه تغير حفظه لما قدم بغداد
وقال الهيثمي ضعفه النسائي كذا في فيض القدير وقال الطحاوي لم يرفعوا
حديث عبد الرحمن ابن ابي الزياد ومع ذلك في حديثه خطأ وباقي الكلام يجي
بعده انشاء الله تعالى اگر خصم ابی حمید ساعدی کی حدیث کے ساتھہ تمسک پکڑے تو
ہم جواب میں کہیں گے کہ ابو داؤد نے اس حدیث کو بوجوہ کثیرہ نکالا ہے ایک وجہہ
احمد ابن حنبل سے ہے اسمیں ذکر رفع الیدین کا عند الرکوع نہیں اور جسمیں رفع کا ذکر
ہے وہ عبد الحمید بن جعفر سے ہے وہو ضعیف قالوا انه مطعون في حديثه فكيف
يحتجون به على الخصم اگر کہیں کہ عبد الحمید رجال مسلم سے ہے تو میں کہتا ہوں
کہ مسلم کے نزدیک معتبر ہو تیسے لازم نہیں کہ اوروں کے نزدیک ضعیف نہ ہو
اور اگر تسلیم کریں معتبری کو تو حدیث اور جہتہ سے معلوم ہے وہ یہ ہے کہ محمد ابن عمر
ابن عطا نے اسکو ابی حمید سے نہیں سنا اور نہ اُن لوگوں سے سنا جنکو اُن کے
ساتھہ اُس نے ذکر کیا ہے جیسا ابی قتادہ وغیرہ فانه توفي في خلافة الوليد بن يزيد بن
عبد الملك كانت خلافته في سنة خمس وعشرين ومائة كما قال الطحاوي عن الشعبي
ولهذا قال ابن الحميد بن جعفر وهم فيه يعني في روايته عن محمد بن عمرو بن عطاء انتهى۔ اور اگر
خصم حدیث ابی ہریرہ سے تمسک پکڑے جسکو ابن ماجہ نے نکالا ہے قال رأيت
رسول الله صلعم يرفع يديه في الصلوة حذو منكبيه حين يفتتح الصلوة و

یعنی اسمیں عبد الرحمن ابن ابی الزیاد راوی ہے کہ منفرد ہے اس روایت کے ساتھہ اور ابن حجر نے اسکے حق میں کہا ہے کہ جب بغداد میں آیا تو حفظ اسکا متغیر ہو گیا اور ہیثمی نے کہا کہ نسائی نے اسکو ضعیف کہا ہے ایسا فیض القدیر میں ہے اور طحاوی نے کہا کہ محدثین نے عبد الرحمن ابن زیاد کی حدیث کو مرفوع نہیں کیا باوجود اسکے اسکی حدیث میں غلطی ہے اور باقی کلام آگے آویگا ان شاء اللہ تعالی

۵۲ عبد الحمید بن جعفر ضعیف ہے علماء نے کہا کہ وہ حدیث میں مطعون ہے پس کیونکر خصم پر اس سے حجت لاتے ہیں

حین یرکع وحین یسجد لحدیث تو جواب یہ ہے کہ اس طریق مین اسمٰعیل بن
عیاش صالح بن کیسان سے روایت کرتا ہے وھم لایجعلون اسمعیل فیما یروی
عن غیر الشامیین حجۃ فکیف یحتجون بما لو احتج بمثلہ علیھم لم یسوغوا ایاہ
وقال النسائی اسمٰعیل ضعیف وقال ابن حبان کثر الخطاء فی حدیثہ فخرج
عن حد الاحتجاج وقال ابن خزیمہ لا یحتج بہ اور اگر خصم حدیث وائل ابن حجر سے
استدلال کرے قال رئیت رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ حین یکبر الصلوۃ وحین
یرکع وحین یرفع راسہ من الرکوع - اخرجہ ابو داؤد والنسائی تو جواب یہ ہے
کہ طحاوی و اسحٰق بن راہویہ دارقطنی نے براء سے اور حاکم نے مستدرک مین انس سے
اور ابراہیم نخعی نے عبد اللہ بن مسعود سے روایت کی ہے انہ لم یکن رای النبی صلعم
فعل ماذکر من رفع الیدین فی غیر تکبیرۃ الاحرام معارض و منافی ہے اس حدیث
کی فعبد اللہ اقدم صحبۃ برسول اللہ صلعم وافہم بافعالہ من وائل ہجرت
کے نہم سال مین وائل ایمان لایا تو اُسکے اور عبد اللہ کے اسلام مین بائیس برس کا فرق ہے
ولھذا قال ابراھیم النخعی للمغیرۃ حین قال ان وائل بن حجر حدث انہ رای النبی صلعم
یرفع یدیہ اذا افتتح الصلوۃ واذا رکع واذا رفع راسہ من الرکوع ان کان وائل
راہ مرۃ یرفع فقد راہ عبد اللہ خمسین مرۃ لا یفعل ذلک وھکذا روی محمد
ابن الحسن فی موطاہ اگر شبہ کرین کہ خبر ابراہیم کی مرسل ہے کیونکہ عبد اللہ بن مسعود کو
اُس نے نہین دیکھا کما تقرر فی مقرہ تو ہم کہتے ہین کہ طحاوی وعینی و ابو القاسم مصری
نے لکھا ہے کہ ابراہیم کی عادت ہے کہ جب کثرۃ رواۃ و روایات سے صحت اُس حدیث کی
عبد اللہ سے ثابت ہو تب اُس سے ارسال کرتا ہے اور شک نہین کہ جماعت ضابطین کا

کہنا ایک شخص کے کہنے سے قوی ہوتا ہے قال الطحاوی فی معانی الآثار فان قالوا
ما ذکرتموه عن ابراهیم عن عبد الله غیر متصل قیل لهم ان ابراهیم کان
اذا ارسل عن عبد الله لم یرسله الا بعد صحته عنده و بعد تعدد روایات
عن عبد الله وشهرتها عنه قاله الاعمش اذا حدثتنی فاسند قال اذا قلت
قال عبد الله فلم اقل ذلك حتی حدثنی جماعة عنه واذا قلت حدثنی فلان
عن عبد الله هو الذی حدثنی من غیر الواحد من الثقات کما تقدم فی مسئلة
الخاص اور اگر ابراہیم سے فقط ارسال بھی تسلیم کریں تو مضر نہیں کیونکہ مرسل اگر صحابی
سے ہے تو وہ اتفاقا مقبول ہے اسلئے کہ اس نے آپ سُنا ہوگا یا دوسرے صحابی سے
سُنا ہوگا والصحابة کلهم عدول ولا اعتداد بمن خالف فیه فانه انکار الواضح
اور وہ جو غیر صحابہ سے مرسل ہو تو اکثر اہل علم مثل ابی حنیفہ وصاحبین و مالک واحمد
کے نزدیک مطلقا مقبول ہے بشرطیکہ راوی ثقہ عادل ہو کذا ذکرہ غیر واحد
من علماء الثقات اور ابن ابان جو مشائخ حنفیہ سے ہے مرسل کو قرون ثلثہ سے
مطلقا اور بعد قرون ثلثہ کے ائمہ نقل سے مقبول جانتا ہے اور ایک طایفہ متاخرین
کا جیسے ابن حاجب اور ابن ہمام ہے مطلقا مقبول جانتے ہیں وهو المختار
هذا ما استفید من مسلم الثبوت وشرحه للفاضل اللکهنوی وغیره
من العلماء الماهرین اور اگر خصم حدیث علی سے تمسک کرے کما رواه ابن ماجه
وغیره وفیه رفع یدیه حذو منکبیه ویصنع مثل ذلك اذا قضی قراءته واذا
اراد ان یرکع الحدیث تو جواب اسکا دو وجہ سے ہے — وجہ اول اس سند میں
عبد الله بن زیاد ہے وهو متروك اتهم بالکذب ابو داود وغیره هکذا فی التقریب

اسی لیے اسکے ساتھہ احتجاج صحیح نہیں۔ وجہہ دوم اس حدیث کے منافی حضرت مرتضی سے مروی ہے
فان عاصم بن کلیب یروی عن ابیہ ان علیا کان یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ من الصلوٰۃ
ثم لا یرفع بعد رواہ الطحاوی وابوبکر ابن ابی شیبہ فی مصنفہ والبیہقی فی سنن الکبری اور
عاصم ابن کلیب کی سند صحیح شرط مسلم پر ہے ومن شک فعلیہ المراجعۃ بھذا السند کما
ذکر شیخ الاسلام فی ترجمۃ البخاری وغیرہ من العلماء **اقول** علی سے عدم رفع کی روایت
موجب نسخ رفع ہے سوائے تکبیر تحریمہ کے کما ذکر فی المصنف عن شعبۃ عن ابی اسحاق و
ھو ثقہ عابد من الثالثۃ کذا فی کتب الثقۃ قال کان اصحاب علی واصحب عبد اللہ
بن مسعود لا یرفعون ایدیھم الا فی الاولی انتھی تو یہہ اثر نسخ پر دلالت کرتی ہے اور
یہہ عاصم ابن کلیب کی روایت کے موافق ہے وباقی الکلام فی النسخ سیاتی بعد۔

الوجہ الثالث ان الصحابۃ کلہم عدول ولھم مزیتہ علیۃ وفضلۃ سنیۃ
علی من صحبھم وعلی من یاتی بعدھم لاکن بعض صحابہ درجہ وعلم وفہم میں بعضے سے افضل ہیں
کما اخرج الحاکم عن الشعبی عن مسروق قال انتہی علم اصحاب النبی صلعم الی ھولاء
النفر عمر ابن الخطاب وعلی بن ابی طالب وعبد اللہ بن مسعود الحدیث وایضا روی
الحاکم عنہ انہ قال القضا فی ستۃ نفر من اصحب رسول اللہ صلعم ثلثۃ بالمدینۃ
فعد منھم عمر وزید بن ثابت وعد بالکوفۃ علیا وابن مسعود انتھی بنا برین ہم کہتے ہیں
کہ حدیث رفع ابن عمر سے اکثر مروی ہے اور حدیث عدم رفع عبد اللہ ابن مسعود سے تو ابن عمر
علم وفقہ ومرتبہ علیہ وشہود غزوات وصحبتہ رسول اللہ میں عبد اللہ ابن مسعود سے اعلی وافضل
نہیں۔ کما احتج علی بن المدینی وھو من کبار شیوخ اصحاب السنۃ فی عدم الوضوء
من مس الذکر بحدیث قیس ابن طلق واحتج یحیی ابن معین بحدیث مروان بن الحکم

عن البرائۃ بنت صفوان فقال یحیی ابن معین ولقد اکثر الناس فی قیس ابن طلق ولا
یحتج بحدیثہ فقال احمد بن حنبل کلا الامرین علی ما قلتما فقال یحیی حدثنا مالک
عن نافع عن ابن عمر انہ توضأ من مس الذکر فقال ابن المدینی کان ابن مسعود لا یتوضأ
منہ وقال انما ھو بضعۃ منک فقال یحیی عمن قال سفیان عن قیس عن ھذیل عن
عبداللہ فقال علی ابن المدینی اذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فابن مسعود
اولی ان یتبع فقال احمد ابن حنبل نعم کذا ذکرہ الدارقطنی والبیہقی فی السنن اس سے معلوم
ہوا کہ حدیث ابن مسعود عدم رفع میں اولی واوثق اور اضبط ہے حدیث ابن عمر سے جو رفع میں ہے،

الوجہ الرابع حدیث رفع اسی راوی کے نزدیک غیر معمول بہ نسخ کے باعث ہو
یعنی ابن عمر کی عدم رفع کرنیسے حدیث رفع منسوخ ہے کما قال محمد بن الحسن فی موطاہ و
یویدہ ما رواہ الطحاوی باسناد صحیح حدثنا ابو داؤد قال نا احمد بن عبداللہ
بن یونس قال نا ابو بکر بن عیاش عن حصین عن مجاہد قال صلیت خلف ابن عمر
فلم یکن یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی من الصلوۃ قال الطحاوی فھذا ابن عمر
قد رأی النبی صلعم یرفع ثم ترک الرفع بعد النبی صلعم فلا یکون ذلک الا و
قد ثبت عندہ نسخ ما قد کان رای النبی صلعم فعلہ وبنا برآن شیخ ابن ہمام نے
فتح القدیر میں کہا ہے - قد اخرج الدارقطنی وابن عدی عن محمد بن جابر عن حماد عن ابراہیم
عن علقمۃ عن عبداللہ بن مسعود قال صلیت مع رسول اللہ صلعم وابی بکر وعمر فلم
یرفعوا ایدیھم الا عند افتتاح الصلوۃ وشاھدہ ما قال البیہقی فی السنن الکبری
ثنا عبداللہ الحافظ ثنا محمد ابن صالح ابن ھانی حدثنا ابراھیم عن محمد بن مخلد ثنا
اسحق ابن اسرائیل ثنا محمد بن جابر عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراھیم عن علقمۃ عن

عبد الله بن مسعود قال صليت خلف رسول الله صلعم وابي بكر وعمر فلم يرفعوا
ايديهم الا عند افتتاح الصلوة واخرج ابوبكر بن ابي شيبة في مصنفه نا ابوبكر
بن عياش عن حصين عن مجاهد قال ما رئيت ابن عمر يرفع يديه الا في اول ما يفتتح
ورواة هذا الاثر عادلون موثوقون لان ابابكر ابن عياش اسلمي فاضل له كتاب في غرائب الحديث
من السابعة اما حصين بن نافع محفوظ عن الكذب روى منه الجماعة فلا باس
به كذا في التقريب ومن استنكره فهو جاهل عن حاله واما مجاهد بن خبير ثقة
امام في التفسير والفقه والحديث من الثالثة وايضا روى البخاري في الرسالة
عن ابي بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال ما رئيت ابن عمر رفع يديه في شيء
من الصلوة الا في التكبيرة الاولى وان قال الخصم هذا حديث منكر لان طاوسا
قد ذكر ان ابن عمر يفعل ما يوافق ما روى عن النبي صلعم في ذلك قلت ان هذا اما رءاه
طاوس من فعل ابن عمر يفعله قبل ان يقوم الحجة عليه بنسخه ثم لما قامت عنده الحجة
فتركه وفعل ما ذكره عنه مجاهد انتهى وايضا روى البيهقي في خلافياته عن محمد ابن
يحيى قال صليت الى جنب عبد الله بن الزبير قال فجعلت ارفع يديه في كل رفع و
وضع وخفض فقال يا ابن اخي رئيتك ترفع في كل رفع وخفض الحديث ويؤيده فعل
عمر ابن الخطاب في عدم الرفع كما ذكره الفاضل اللكهنوي والشيخ ابن الهمام والطحاوي
روى امير المومنين عمر ابن الخطاب انه لم يرفعهما والصحابة كلهم يصلون خلفه
فظهر من ههنا ان فعل عمر رض دليل على عدم الرفع مع عدم انكار الصحابة عليه
ما رواه ابن عمر كذا ذكره ابن الهمام وعلي القاري والشيخ عبد الحق الدهلوي وہ جو لوگ
کہتے ہیں کہ ابن مسعود کی روایت اسکا فہم ہے وفہم الصحابي ليس بحجة باعث تعجب ہے اس قدر

فکر نہ کیا کہ یہہ اخبار و روایات صحابی کی ہے آنحضرت سے نہ انکہ قیاس و استنباط ہے قول وفعل حضرت سے بلکہ رویۃ فعلی کی روایت ہے اعنی رئیت رسول اللہ صلعم یفعل ھکذا؟ وانا افعل معہ ذا؟ پس یہہ اخبار و روایت ہے واخبار الصحابی و روایتہ عنہ صلعم من ہذہ الجہتہ مقبول بلا نکیر کما ثبت فی محلہ من علم الاصول اور یہان یہی مراد ہے کیونکہ ابن مسعود کہتا ہے صلیت خلف النبی صلعم وابی بکر وعمر لا یرفعون ایدیہم الا عند الافتتاح کما مضی من قبل وکک قال ابن عمر رئیت رسول اللہ صلعم یفعل فاندفع قول القائل لہذا المقال بفضل اللہ المتعال اور جس نے کہا ہے کہ رفع کی رواۃ عدم رفع سے اکثر ہین جیسا کہ بعضون نے بیس صحابی فرمائے ہین اور سفر السعادت مین چار سو تک اپنے سے بنا کر پہنچا دیا ہے باوجودیکہ کوئی دلیل اسپر قایم نہین ہمکو کسیطرحکا مضر وقادح نہین کیونکہ کثرت رواۃ تیقن و تقویتہ حدیث کے لئے مفید نہین بلکہ نفس رواۃ ثقہ و عدل بشروط معتبرہ درکار ہین۔ پس جب حدیث کے راوی معتبر ہون اگرچہ قلیل ہون تو وہ حدیث کثیر الرواۃ کو معارض ہوسکتی ہے کما مرت القاعدۃ الکلیۃ فی تعریف الحدیث المتواتر وھو ان ما رواتہ بلغت مبلغا احالت العادۃ تواطئہم علی الکذب ولیس شی طانیہ عدد لتنابل عند المحققین من اہل الحدیث والفقہ کما لا یخفی علی ماھر فن الحدیث پس عدم رفع کی حدیث کی اسناد اگرچہ اسکے رجال قلیل ہین عالی ہے۔ اگر کوئی اس طرح استدلال کرے کہ واحدی نے وسیط میں اور حاکم نے تفسیر سورہ کوثر مین اس طرح روایت کی ہے عن ابن مقاتل ابن حبان عن اصبغ بن بنانہ عن علی انہ لما نزلت ہذہ السورۃ علی رسول اللہ صلعم فصل لربک وانحر قال رسول اللہ صلعم ما ہذہ النحرۃ التی امرنی بہا ربی قال جبرئیل انہا لیست بنحرۃ ولکنہ یامرک اذا صرفت للصلوۃ ان ترفع یدیک اذا کبرت

واذا رکعت واذا رفعت راسك الحدیث مین کہتا ہون کہ یہہ حدیث بہت منکر ہے
بلکہ موضوع ہے کیونکہ سوق و مدلول آیۃ اسکے برخلاف ہے اور نیز جمہور فقہا و محدثین اس آیۃ
کے نزول مین برخلاف اُسکے روایت کرتے ہین اور نیز اس اسناد مین مقاتل ابن حبان
راوی ہے کہ جسکو بعض الحدیث نے کاذب جانکر اُسکی روایت پر اعتماد نہین کیا اور دوسرا
اسمین اصبغ بن نباتہ ہے اور وہ رافضی خبیث متروک الحدیث طبقہ ثالثہ سے ہے کما بین فی کتب
اسماء الرجال جبکہ رواۃ کا یہہ حال ہے تو کس طرح احتجاج و استدلال اس حدیث کے ساتھہ جایز ہوا
قولہ ومارویٰ مسلم فی صحیحہ عن جابر بن سمرۃ قال خرج علینا رسول اللہ صلعم
اقول فی العینی شرح الہدایۃ فان قلت حدیث جابر ابن سمرۃ لایدل علی ما ادعیتم
لانہ لم یرد لما ذکرتم وانما ورد لمنع الاشارۃ لانہم کانوا یشیرون بایدیہم الی
الجانبین یریدون بذالك السلام علی من علی الجانبین والدلیل علیہ روایۃ مسلم ایضاً
عن جابر بن سمرۃ انہ قال کنا اذا صلینا مع رسول اللہ صلعم قلنا السلام علیکم و
رحمۃ اللہ السلام علیکم و رحمۃ اللہ واشارۃ بیدہ الی الجانبین فقال رسول اللہ صلعم
علی ما تومون بایدیکم کانہا اذناب خیل شمس انما یکفی احدکم ان یضع یدہ علی
فخذہ ثم یسلم علی اخیہ من یمینہ وشمالہ وقال النووی واحتجاجہم بحدیث
جابر ابن سمرۃ من اعظم الاشیاء واقبح انواع الجہالۃ بالسنۃ لان الحدیث لم یرد
فی رفع الایدی فی الرکوع والرفع عنہ ولکنہم کانوا یرفعون ایدیہم فی حالۃ السلام
من الصلوۃ ویشیرون بہا الی الجانبین یریدون بذلك السلام وھذا لااختلاف
بین اھل الحدیث ومن لہ ادنی اختلاط باھل الحدیث قال ومثلہ عن البخاری قلت
فی الحدیث الاول انکار لرفع الید فی الصلوۃ وامر بالسکون فیہا فکیف یحمل ھذا علی الایماء

بالید والاشارة بها بعد السلام کما فی الحدیث الثانی ولیس فیه ذکر رفع الایدی
ولا الامر بالسکون اذا خرجوا من الصلوة بالسلام وحدیث انکار رفع الیدین والامر
بالسکون مقید بداخل الصلوة وحدیث انکار الایماء والاشارة بالایدی مقید بحال
السلام الذی قد خرجوا به من الصلوة والمقید بقید لا یندرج تحته مقید بقید اٰخر فالحدیث
الثانی غیر الحدیث الاول قطعا فکیف یحمل هو فانه یحمل بیان مختلفان فی الحکم الذی
یحمل احدهما علی الاٰخر بلا دلیل مع اتحادا فادتهما فائدتین مستقلتین هو الذی اتے
باعظم الاشیاء واقبح انواع الجهالة بالسنة انتهی اگر ہم اختلاف حکم سے تنزل کرین
تو کہین گے اگر مطلق و مقید حکم مین متحد ہون اور حادثہ بھی ایک ہو تو مطلق مقید پر حمل
کیا جاتا ہے واگر ایسا نہ ہو تو محمول نہین ہوتا اور ظاہر ہے کہ ان دونون حدیثون مین حادثہ
مختلفہ ہے کیونکہ پہلی حدیث مصرح ہے کہ آنحضرتؐ نے جبکہ رفع سے انکار اور امر بالسکون کیا اور
صحابہ نماز مین رفع الیدین کرتے تھے تو اس وقت نماز سے خارج تھے اور فرمایا۔
مالی اراکم رافعی ایدیکم کانها اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوة اور حدیث ثانی
مصرح اس امر کی ہے کہ آنحضرت داخل نماز تھے اور یہی مقتضاء اذا صلینا مع رسول الله
کا ہے تو کس طرح حدیث اول دوسری پر محمول ہوگی ورنہ فرض کیا جاویگا آپکا نماز مین
داخل وخارج ہونا وقت واحد مین وهل هذا الاجماع النقیضین علاوہ آنکہ حمل مذکور چند بن وجوہ
خالی از سخافت نہین وجہ اول آنکہ اگر مقصود دونون حدیثون مین منع کرنا اشارہ سے
سلام کے وقت ہو تو صحابی جنہین جابر بھی داخل ہے دونون واقعون مین کہ جنہین تعین
تقدیم احدهما علی الاٰخر معلوم نہین ہرگز مرتکب خلاف امر حضرت رسالتپناہی کے نہوتے باوجودیکہ
ایکبار منع وارد ہو چکا ہے اقل مرتبہ واجب یہہ تھا کہ جابر اس اشارہ سے توقف کرتا اور منع ہوتا

کیونکہ جب حضرت نے ایکبار امر کردیا کہ یہہ مت کرو پہر دوسری نوبت احتیاج امر کرنے کی جب ہوتی کہ وہ لوگ بار دیگر دو وقتون مختلفہ مین اس امر کے مرتکب ہوتے اور یہہ سب کچھہ جناب صحابہ سے بعید ہے پس ثابت ہوا کہ دو وقتون مین امور متخالفہ سے منع فرمایا ہے اور جابر کے دونون واقعون مین شریک ہونے پر دلیل یہہ ہے کہ جابر نے روایت مین صلینا دخل علینا فرمایا ہے جو دونون متکلم مع الغیر کے صیغ ہین اور جابر ان دونون کلمون کا متکلم ہے تو روایت اولی مین طلب سکون منافی رفع الیدین درمیان نماز کے ہے اور روایۃ ثانیہ مین انکار اشارہ وقت سلام کے ہے۔ **وجہہ ثانی** اکثر اصول فقہ مین ثابت ہے ان العبرة لعموم الالفاظ ولا اعتقاد فی باب الاستدلال الی قیود الموارد وخصوصیاتہا تو اسکنوا فی الصلوۃ امر ہے اور لفظ خاص ہے وحکم الخاص حکم قطعی لا یحوم حوالہ الاجمال ولا یمسہ الظن بلا مقال تو مقصود اس سے طلب سکون نماز مین ہوا جو نام ہے خاص اس شئے کا کہ بعد تحریمہ کے سلام تک ہے اور تاویل صلوۃ کے آخر صلوۃ کے ساتھہ ارتکاب مجاز بالحذف کا ہے وہو خلاف الاصل اور وہ احادیث جو رفع الیدین مین وارد ہین مخصص و مقید اسکے نہین ہو سکتی ہین کیونکہ یہہ قولی ہے اور وہ فعلی وقد ثبت فی موضعہ ان القول مقدم علی الفعل فلا یخصصونہ **وجہہ ثالث** اسکے اگر حدیث اول مین انکار رفع عند السلام مراد ہوتا تو اسکنوا فی الصلوۃ بیموقع ہوتا ہے کیونکہ جب لوگ رفع و اشارہ کے سبب سے کہ وہ عبارت ہے سلام بالید سے نماز سے خارج ہوئے تو بعد الخروج طلب کرنا سکون کا نماز مین اجتماع نقیضین ہے پس حاصل یہہ ہے کہ قول علیہ السلام اسکنوا فی الصلوۃ منافی اوا کہ دافعی ایدیکم کے بعد دلیل قوی ہے کہ وہ رفع ممنوع فی الصلوۃ مثلہ ہوا اشارہ عند السلام سو نہین ورنہ اسکنوا فی الصلوۃ لغو ہو جاتا ہے والثانی باطل والمقدم مثلہ

اور یہی سبب ہے کہ حدیث منع اشارہ عند السلام مین اسکنوا فی الصلوۃ وارد نہین وجہ رابع
انکہ قولہ علیہ السلام اسکنوا فی الصلوۃ سے ظاہر ہے کہ سکون مطلوب نماز مین داخل
ہے اور خارج نہین حالانکہ تسلیم خارج نماز ہے اور سلام کا نماز سے خارج ہونا چار وجہون
سے ثابت ہے اول تسلیم خارج کرنیوالا نماز سے ہے اور جو کہ جزو داخل شئے مین ہوتی ہے
وہ مقوم و محصل اُس شئے کی وجود مین ہوتی ہے اور اسکے تحقیق کے لئے علۃ مادیہ ہوتی ہے تو خارج
اور فنا کرنے والی کسی طرح نہین بن سکتی کیونکہ اخراج مستلزم خروج ہے وکل منہما امان شان
العرضیات الخارجۃ عن الماہیات او من توابعہا دوم قال علیہ السلام تحریمہا التکبیر وتحلیلہا
التسلیم یعنی تکبیر تحریمہ ان افعال کی حرمت کے لئے جو منافی نماز ہین علۃ تامہ ہے اور تسلیم
ان افعال کے علۃ کے لئے علۃ تامہ ہے پس اگر تسلیم داخل نماز ہے تو چاہئے کہ افعال مباینہ
نماز کے سلام کے وقت حرام ہون نہ حلال۔ پس تسلیم تحریم کی تاثیر کے نیچے داخل ہوگا نہ تحلیل
کے نیچے علاوہ انکہ اپنے مقام مین ثابت ہے کہ علۃ تامہ و معلول کا زمانہ ایک ہوتا ہے ورنہ لازم
آئیگا بعدیۃ زمانیہ کی تقدیر پر تخلل زمان کا علۃ و معلول مین پس تخلف معلول کا علۃ تامہ سے آئیگا
اگرچہ کسیوقت مین ہو ہذا خلف اور جب زمانہ تسلیم و علۃ کا ایک ہوا تو زمانہ حرمت و دخول کا نہین
دیکھو کہ اخراج مقولہ فعل سے ہے اور خروج انفعال سے اور ایسا ہی تحلیل فعل ہے اور علۃ انفعال
اور زمانہ فعل و انفعال اور تاثیر و تاثر کا ایک ہوتا ہے کما قالوا فی جواب اشکال الدہریۃ
تقریر اشکال ایجاد یا زمان وجود مین ہے یا زمان عدم مین تقدیر اول مستلزم اجتماع نقیضین
ہے اور تقدیر ثانی مستلزم تحصیل حاصل ہے۔ تقریر جواب ایجاد و وجود کا ایک زمانہ ہے اور
تقدیم انمین بالذات ہے نہ بالزمان کما لایخفی علی من مارس کتب المعقول۔ اگر کوئی شبہ کرے
کہ مذہب حنفیہ مین خروج بصنع مصلی فرض ہے اور خروج بالتسلیم کہ صوم واجب ہے تو خروج

بالتسلیم فرض ہے افراد خروج مصلی بصنعہ سے جیسا کہ مطلق قرأۃ فرض ہے اور قرأۃ فاتحہ بخصوصہا
واجب ہے تو ہمنے مانا کہ زمانہ خروج وتسلیم کا ایک ہی لیکن خروج مصلی بصنعہ کا مطلق فرض ہونا
نہیں مسلم ہے بلکہ خروج بخصوصیتہ تسلیم فرض ہے کما یدل علیہ قولہ صلعم تحلیلہا التسلیم ولم
یقل تحلیلہا الخروج بصنعہ تو جواب بچندین وجوہ ہے **وجہہ پہلی** جو احادیث کہ
تسلیم مین وارد ہین ظنی ہین مثبت فرضیۃ نہین ہو سکتی ہین **وجہہ دوسری** اگر سلام کہنا
بخصوصہ فرض ہوتا تو اللہ اکبر کہنا جو تکبیر کا مدلول ہے نیز فرض ہوتا وہو خلاف مذہب الجمہور
وجہہ تیسری اگر سلام کرنا فرض ہوتا تو ہاتھ ران پر رکھنا بھی فرض ہوتا کیونکہ جناب
رسالت مآب صلعم نے فرمایا ہے انما یکفی احدکم ان یضع یدہ علی فخذہ ثم یسلم
علی اخیہ من یمینہ وشمالہ اور تفریق تحکم ہے واللازم باطل فالملزوم مثلہ۔
وجہہ چوتھی جناب رسالتمآب نے سلام نکرنیوالے کو جو اشارہ ہاتھ سے کرتا تھا اعادہ
نماز کا حکم نہین فرمایا پس اگر سلام کہنا فرض ہوتا بخصوصہ تو البتہ اعادہ نماز کا فرماتے
وجہہ پانچوین - قولہ صلعم انما یکفی مفید فرضیۃ کا نہین بلکہ کفایۃ مطلقہ پر دال ہے کہ
جسکے بعد کمال کیواسطے کچھہ احتیاج باقی نہین رہتی **وجہہ چھٹی** غایۃ شے خارج شے سے
ہوتی ہے اور امر ممتد کا انتہا اطراف خارجہ پر ہوتا ہے عموماً یعنی کوئی طرف ہو کچھہ خصوص طرف لحاظ
نہین ہوتا کیونکہ جب انسان کسی طرف اور ضد شے کو عمل مین لایا تو اس شے سے خارج ہو گیا
خصوصیۃ طرف وضد کو کچھہ دخل نہین بلکہ ہر ایک طرف وضد علی السویہ ہین پس خروج بصنعہ جو
ضد و طرف نماز ہے ہر ایک فعل منافی نماز کے ساتھہ ہوتا ہے خصوصیۃ تسلیم کی ضرورت
نہین اور یہ جب ہدایہ کا مساعد ہوئے تو اوفق بالقبول ہے علاوہ اسکے اگر دلالۃ تحلیلہا التسلیم
کی فرضیۃ تسلیم بخصوصہ پر مسلم ہوئے تو تسلیم اول فرض ہوگا نہ تسلیم ثانی اب ہم پوچھتے

ہین کہ جب خروج وتحلیل پہلے سلام سے واقع ہوا تو دوسرے سلام پر چونکہ نماز سے خارج ہے طلب سکون
فی الصلوۃ کس طرح صحیح ہوگا حالانکہ حدیث اشارہ مین دونون سلامون مین حکم برابر ہے۔
کما یدل علیہ قولہ ثم یسلم علی اخیہ من یمینہ وشمالہ پس حاصل یہ ہوا کہ حمل کرنا
پہلی روایت کا دوسری پر محال وممتنع ہے فافہم فانہ دقیق اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکنوا فی الصلوۃ
تو حنفی قنوت اور تکبیرات عیدین مین رفع الیدین کیون کرتے ہین فما ہو جوابکم فہو جوابنا جواب
اسکا یہہ ہے کہ جس جماعۃ پر آنحضرت صلعم گھر سے نکلے تھے ظاہر ہے کہ جماعۃ وتر نہ تھی کیونکہ
آنحضرت کے زمانہ مین وتر مین جماعۃ مقرر نہ تھی اور نماز عیدین بھی نہ تھی ورنہ آنحضرت اسمین
امام ہوتے اور اگر حضرت نے پہلے ادا کرلی ہوتی تو قضا عید متصور نہین تو جماعۃ اور عدم شمول
آنحضرت کا جماعۃ مین قرینہ ہے اسپر کہ نماز عیدین اس حکم سے خارج ہے فلا اشکال علاوہ اسکے
اس نسخ سے وتر وعیدین کا خارج ہونا تخصیص ہے وما من عام الا وقد خص منہ البعض
اگر شبہ کرین کہ تخصیص مین اقتران شرط ہے تو جواب یہہ ہے کہ جب تاریخ معلوم نہ ہو تو مقارنۃ
پر محمول ہوتا ہے کما ثبت فی اصول الفقہ ۔ **اقول** وانا حبیب اللہ کہ لام الصلوۃ پر عہد خارجی
کے لئے ہے اور قرینہ وہ ہے جو مذکور ہوا اور عہد نسبتا استغراق کے اصل ہے کما فی العنایۃ
جواب دیگر کلمہ مالی ومالکم وامثالہ اگر منفی پر داخل ہون تو مراد طلب مثبت کا ہے اور اگر مثبت
پر داخل ہون تو مراد طلب منفی کا ہے مالی لا اری الہدہد کہ مراد اس سے طلب حضور ہدہد کا ہے وکما فی قولہ تعالی مالکم کیف
تحکمون کہ مراد اس سے طلب نفی حکم ہے وکما فی قولہ تعالی مالہذا الرسول یاکل الطعام ویمشی فی الاسواق
کہ مراد اس نفی اکل طعام وعدم مشیہ فی الاسواق ہے جب یہہ ممہد ہوا تو ہم کہتے ہین
کہ آنحضرت کا فرمانا مالی اراکم رافعی ایدیکم مراد اس سے طلب نفی رفع الیدین ہے پس
ہمارا استدلال آنحضرت کے اس قول کے ساتھ ہے اور آنحضرت نے اپنے قول کو مدلل

قولہ اور لام الصلوۃ [illegible] اسکنوا فی الصلوۃ [illegible] من الصلوۃ ۱۲

اس دلیل سے کہا کہ اسکنوا فی الصلوۃ یعنی رفع الیدین اس موقع مین منافی سکون مطلوب
فی الصلوۃ ہے اور ہم جو اسکنوا فی الصلوۃ ذکر کرتے ہین ترک رفع الیدین کی دلیل نہین
جانتے بلکہ قرینہ کے طور پر ذکر کرتے ہین کہ یہان ممنوع رفع الیدین فی الصلوۃ ہے
نہ اشارہ وقت السلام اگر کہین کہ آنحضرت نے دلیل عام کیون ذکر فرمائی تو ہم کہتے
ہین کہ جیسا اسکنوا ہمارا تمسک نہین بلکہ آنحضرت صلعم کا تمسک ہو پس بالضرور تقریب تمام ہونی
چاہئے اور وہ اسطرح ہے کہ آنحضرت نے صلوۃ سے عام یعنی ہر فرد صلوۃ کا لیا ہے
لیکن سکون انہین موقع خاص مین ہے کہ وہ ہر رفع وخفض کا وقت ہو انتہی۔

سوال دوم

آنحضرت کا نماز مین خفیہ آمین کہنا

الجواب المستطاب فنمهد اولاً ثلث مقدمات نذهب بما يقطع عرق اعضال المخالفين
المقدمۃ الاولی الفاظ کے معانی لغویہ کا ثبوت اہل لغت کے بیان پر موقوف ہے
اور بیان شارع اسکا موقوف علیہ بمعنی لولاہ لامتنع نہین ہان اگر بیان شارع موجب زیادۃ
اعتبار ہو تو کچھہ مضایقہ نہین لہذا علماء بعضے الفاظون مین بیان شارع بھی کبھی ذکر کرتے
ہین بلکہ فہم معانی اصطلاحیہ شرعیہ نیز بیان شارع پر موقوف نہین اسقدر مسلم ہے کہ افعال
واقوال شارع سے مجتہدین نے بعد تتبع واستقراء تعیین معانی شرعیہ کر دیا ہے اور اگر معانی
لغویہ کا ثبوت بیان شارع پر موقوف ہوتا تو فہم معانی الفاظ کا توقیفی ہو جاوے وہو خلاف
الواقع ولم يكن الوضع اربعة اقسام لغوی۔ وعرفی عام واصطلاحی وشرعی اور نیز دور وتسلسل
کا بازار گرم ہو جائیگا مثلاً کتب علیکم الصیام مین کتابۃ کا معنی فرض کا لینا شارع کے

بیان پر اگر موقوف ہو تو وہ بیان شارع نیز کسی لفظ کے ساتھ ہوگا اور وہ الفاظ مستعملہ کے معانی نیز بیان شارع پر موقوف ہونگے تو وہ معانی یا اس کتابت پر موقوف ہونگے تو دور ہو ورنہ تسلسل لازم آئیگا وہو باطل -

المقدمۃ الثانیہ - آمین عام اس سے کہ بمعنی استجب یا کذالک یکون یا فعل یا اسمع یا نام خدا ہے بمعنی دعا ہے کیونکہ سوا احتمال پنجم کے آمین اسم فعل بمعنی امر کے ہو اور امر نسبت اعلی کی دعا ہے اور احتمال پنجم پر بتقدیر عبارت یا آمین استجب ہو - قال البخاری فی صحیحہ قال عطاء آمین دعاء اھ - وفی المعالم تحت اجیبت دعوتکما والتامین دعاء اھ وتحت قولہ آمین معناہ اللہم استجب وقال ابن عباس وقتادہ معناہ کذالک یکون اھ وفی تفسیر روح البیان تحت قولہ تعالی قد اجیبت دعوتکما والتامین دعاء لانہ معناہ استجب اھ وفی الکشاف آمین صوت سمی بہ الفعل الذی ھو استجب کما ان روید وحیھل وھلم تسمی بھا الافعال التی ھی امہل واسرع واقبل وعن ابن عباس سالت رسول اللہ صلعم معنی آمین فقال افعل اھ وفی المدارک آمین صوت سمی الفعل الذی ھو استجب کما ان روید اسم لامہل عن ابن عباس سالت رسول اللہ صلعم عن معنی آمین فقال افعل اھ وفی التفسیر المظہری قال البغوی قال ابن عباس آمین معناہ اسمع واستجب و اخرج الثعلبی عن ابن عباس قال سالت النبی صلعم عن معنی آمین فقال افعل اھ قال النووی فی شرحہ لمسلم معناہ استجب اھ - وفی شرح الموطا للقاری معناہ اللہم استجب عند الجمہور وقیل ھو اسم من اسماء اللہ تعالی رواہ عبد الرزاق باسناد ضعیف من طریق ھلال بن یساف التابعی وانکرہ جماعۃ کما ذکرہ السیوطی اھ -

وفی القسطلانی ومعناہ عند الجمہور اللّٰہم استجب وقیل ھو اسم من اسماء اللہ
تعالیٰ رواہ عبد الرزاق عن ابی ھریرۃ باسناد ضعیف وانکرہ جماعۃ منہم النووی
وعبارتہ فی التہذیب ھذا لا یصح لانہ لیس فی اسماء اللہ تعالیٰ اسم مبنی ولا غیر
معرب واسماء اللہ تعالیٰ لا تثبت الا بالقرآن او السنۃ وقد عدم الطریقان اھ -
وفی مجمع البحار معناہ استجب لی او کذلک فلیکن قال الشمنی قولہم آمین انہ اسم
من اسماء اللہ تعالیٰ ومعناہ یا آمین استجب وردہ النووی اذ لم یثبت بالقرآن والسنۃ
المتواترۃ واسمائہ تعالیٰ لا تثبت بدونہما اھ وفی التفسیر الکبیر کان قولہ آمین
تاویلہ استجب اھ ان نقول معتبرہ سے ثابت ہوا کہ آمین عند الجمہور اسم فعل بمعنی دعاء
اور عند البعض اسم الٰہی ہے لیکن دونوں تقدیروں پر بمعنی دعا مستعمل ہے اگر کوئی شبہ کرے
کہ سوا انکے اور معانی بھی آمین کے ثابت ہیں کیوں نہیں جائز کہ آمین اسم فعل ہو جسکا معنی
کذلک یکون ہو یا انکہ خاتم دعا ہو کما فی المعالم بلکہ حدیث میں بھی آیا ہے کما رواہ ابو داؤد
انہ قال رسول اللہ صلعم لرجل قد الح فی المسئلۃ اوجب ان ختم فقال من القوم
بای شیئ یختم فقال بآمین فانہ ان ختم بآمین فقد اوجب اقول عوام کی غلطی
کو یہ شخص دوہی دیتا ہے اور اسم فعل سوائے معنی امر سے کہ نسبت باعلی دعا ہی بنتا ہے
اسماء افعال دو قسم ہیں بمعنی ماضی وبمعنی امر فی الفوائد الضیائیۃ اسماء الافعال ما کان ای
اسم کان بمعنی الامر والماضی الذی سہا من اقسام المبنی الاصل فعلۃ بناؤ کونہا مشابہتہ
بمبنی الاصل اھ - اور اسم فعل بمعنی مضارع کبھی نہیں ہوتا پس کذلک یکون یا بمعنی ماضی
ہے یا بمعنی امر بمعنی ماضی ہونا جائز نہیں ورنہ کان جسکا معنی فارسی میں بہپان بود
ہوتا پس متعین بمعنی امر ہوا کہ جسکا معنی بچنان باد ہے ورنہ دعا کا وہ سے جو مجمع البحار

سے منقول ہے اور کہ فلیکن اہ ونیز صراح مین ہے آمین فی الدعا اجابت کن چنین باد

اہ - ونیز غیاث مین ہے آمین اسم فعل است بمعنی قبول کن د ہارایا بمعنی چنین باد ازصراح

اس قدر خیال نہ کیا کہ اسم فعل بمعنی مضارع استقبالی کب آتا ہے اور معنی دعا سے مغائر

کس نے کہا ہے اور انشاء کو بلفظ خبر تعبیر کرنا علمائے بیان کے نزدیک واقع ہے -

جب معنی امین کا کہ یکون بر تقدیر اسم فعل کے ہوا تو حتما چنین باد ہے نہ کہ چنین باشد

کہ جسکا معنی ایسا ہوگا جیسا کہ بعضے مغالطیون نے کیا ہے اور خاتم دعا کو نفس دعا سے

مغائر سمجھ کر دوسرا معنی مقرر کرنا اہل علم سے بعید ہے کیونکہ مراد خاتم سے انگشتری

لینا یہان ہرگز مقصود نہین بلکہ ما یختم بہ الشئے ہے اور ما یختم بہ الشئے جنس شئ سے ہوتا ہے

نہ مغائر شئے سے تو اس حدیث سے یہی ثابت ہوا کہ آمین دعا ہے کہ خاتم دعا عین دعا ہے

ہے اور یہہ بچندین وجوہ ثابت ہے **وجہ اول** قال اللہ تعالی ولکن رسول اللہ

وخاتم النبیین تو خاتم النبیین کہ عبارت ہی حضرت ختم رسل سے زمرہ انبیا مین

داخل ہین یا نہین شق اول مفید مطلب ہی اور شق ثانی باطل اللہم الا ان یحل علی ندہبہ

وجہ دوم عن ابن عباس رض قال نزل ملك فقال ابشر بنورین اوتیتہما لم یؤتہما

نبي قبلك فاتحہ الکتاب وخواتیم سورۃ البقرۃ یا آیات امن الرسول الی آخرہ

سورۃ البقر مین داخل ہین یا نہین شق اول متعین ہے اور شق ثانی باطل ہے بالبداہۃ

الشرعیۃ **وجہ سوم** عن عایشۃ ان النبي صلعم بعث رجلا علی سریۃ وکان

یقرء لاصحابہ فی صلوتہم فیختم بقل ھو اللہ احد الحدیث فرمائی کہ اسکی قرءت

مین سورۃ اخلاص داخل تھی یا نہ الاول **صحیح** والثاني بصراحۃ سیاق الحدیث

باطل اب خاتم دعا کو مغائر دعا سے ٹھہرانا مخالفت قرآن وحدیث کا کرنا ہے —

المقدمۃ الثالثۃ اختلاف شئے بحسب اختلاف اعتبارات ہوتا ہے اور ایسے اختلاف پر اختلاف احکام مرتب ہین اور یہہ قاعدہ ہر علم و اصطلاح مین جاری ہی مثلاً نحو مین کہتے ہین المبتداء من حیث اصلہ یقتضی التقدیم ومن حیث انہ یعرضہ امر کالتنکیر مثلا یوخر بذلک العارض لیستفید التخصیص فاختلف الحکمان باعتبارین ومن المعقولات یقال الکلی کلی باعتبار الحمل الاولی والکلی لیس بکلی باعتبار الحمل المتعارف فان الفرد غیرہ حتی قیل لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ ومن الشرعیات قولہ علیہ السلام لبریرۃ لک صدقۃ ولنا ھدیۃ وایضاً قال صلعم لابن اللبیۃ لما قال ھذا لکم وھذہ ھدیۃ اھدیت لی فہلا جلس فی بیت ابیہ او بیت امہ فینظر ایھدی لہ ام لا ظاہر ہے کہ ہدیہ من حیث الہدیہ حلال طیب ہے اور من حیث انہ اہدے للعامل اُسکا لینا عامل کو اپنے واسطے حرام ہے۔

تقریب استدلال۔ اقول الآمین دعاء وکل دعاء الاصل فیہ الاخفاء فینتج الآمین الاصل فیہ الاخفاء اما الصغری فثابت بالکتاب والسنۃ وما صرح بہ الاکابر من المفسرین والمحدثین واھل اللغۃ اما الکتاب فقد قال اللہ تعالی

قال موسیٰ ربنا انک اتیت فرعون وملأہ زینۃ واموالا فی الحیوۃ الدنیا ربنا لیضلوا عن سبیلک

ربنا اطمس علی اموالھم واشدد علی قلوبھم فلا یؤمنوا حتی یروا العذاب الالیم قال قد اجیبت دعوتکما۔

وجہ استدلال۔ جناب الٰہی نے اولاً موسیٰؑ کے دعا کا ذکر فرمایا اور حکایت اس دعا کی کی اور جبکہ اجابت کا بیان کیا تو دونون کی دعا کی اجابت کا ذکر فرمایا پس معلوم ہوا کہ یہہ دعا جسکا ذکر قرآن مین ہے خاص موسیٰ علیہ السلام نے کی ہے اور ہارونؑ

نے اُس دعاء کے سواء کوئی اور دعا کی ہے تو جب ہمنے تحقیق کیا معلوم ہوا کہ ہارون علیہ السلام نے سوائے آمین کے اور کوئی نہین کی یعنی موسی علیہ السلام دعا کرتے تھے جو قرآن مین مذکور ہے اور ہارون علیہ السلام آمین کرتے تھے پس جناب الہی نے اُس دعا اور آمین پر دعا کا اطلاق فرمایا فثبت من القرآن ان آمین دعاء وہو المطلوب فی المعالم قد اجیبت دعوتکما انما نسبت الیہما والدعاء کان من موسی لانہ روی ان موسی کان یدعوا وہارون کان یؤمن والتامین دعاء اہ - وفی البیضاوی قد اجیبت دعوتکما ای موسی وہارون لانہ کان یؤمن اہ وفی الجلالین دعا علیہم وامن ہارون علی دعائہ قال قد اجیبت دعوتکما اہ وفی التفسیر الکلبی ولمن ہارون علی دعائہ لان معناہ استجب وفی التفسیر الکبیر قال ابن عباس ان موسی کان یدعو وہارون کان یؤمن فلذلک قال قد اجیبت دعوتکما وذلک لان من یقول عند دعاء الداعی آمین فہو ایضا داع لان قولہ آمین تاویلہ استجب فہو سائل کما ان الداعی سائل ایضا اہ وفی الحسینی قد اجیبت دعوتکما دعای ہر دو آوردہ اند کہ موسی علیہ السلام دعا میکرد وہارون آمین میگفت وآمین گوینده در دعا شریک است ازین جہة گفت کہ دعاء ہر دو مستجاب شد اہ اگر خصم معترض کہے کہ قرآن سے ہارون کا دعا کہنا ثابت ہے لیکن آمین بخصوصہ ثابت نہین اور یہہ تحقیق مفسرین کے قول سے ثابت ہوا اور وہ لایق حجت نہین ہم کہتے ہین کہ مفسرین نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ موسی علیہ السلام دعا کرتے تھے اور ہارون علیہ السلام آمین کہتے ہین اور تفسیر صحابہ منسوب بآنحضرت صلعم ہوتی ہے اتقان مین لکہا ہے ومع جزم الصحابی بقولہ کیف یقال انما اخذہ عن اہل الکتاب وقد نہوا من تصدیقہم - اہ

ہمنے تو ابن عباس سے آمین کو دعا ہارون ثابت کر دیا۔ اب خصم محنو دسے پوچھتے ہین کہ ہارون علیہ السلام نے کوئی دعا کی تھی یا نہ اگر کی تھی تو بتلاؤ کہ وہ دعا سوائے آمین کے کیا تھی جیسا ہمنے صحابی سے ثابت کردیا کہ وہ آمین تھا تم بھی کسی صحابی سے ثابت کرو کہ فلانی دعا تھی وبدونہ خرط القتاد اور اگر دعا سے انکار ہے تو وہ فی الواقع قرآن سے انکار ہے اگر خصم کہے کہ ہارون نے آمین کی اور جناب الہی نے بھی اُس آمین پر اطلاق دعا کا کیا ہے لیکن یہہ اطلاق مجازا ہے اور دلیل ارتکاب مجاز پر معارضات اربعہ ہین معارضہ اولی آمین کا دعا ہونا قرآن و حدیث صحیح قطعی الدلالۃ سے ثابت نہین۔ معارضہ ثانیہ آمین کا بمعنی دعا ہونا مخالف ہے اقوال آیمہ سے معارضہ ثالثہ آمین بمعنی الدعاء مخالف ہے قول امام ابیحنیفہ سے معارضہ رابعہ آمین بمعنی دعا مخالف ہے حدیث مرفوع کے اقول وباللہ التوفیق معارضہ عبارت ہو اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقامہ الخصم سے اور ظاہر ہے کہ دعوی یہان یہہ ہے آمین دعا ہے اور دلیل اُس کی یہہ ہے کہ اللہ نے آمین پر اطلاق دعا کا کیا پس خصم معارض پر واجب تھا کہ قرآن سے ثابت کرتا یا حدیث سے ثابت کرتا کہ اطلاق دعا آمین پر صحیح نہین نہ آنکہ ہماری دلیل کو مسلم کرکہ اور اطلاق دعا آمین پر مانکر تاویل کرتا ہے اور باعث تاویل چار دلیلین کو قرار کرتا ہے یہہ کیسا معارضہ ہے اب ہم اِن باتون سے قطع نظر کرکے کہتے ہین کہ کوئی دلیل ان چار دلیلون مے صحیح اور مفید خصم نہین بلکہ اُس قبیلہ سے ہے جو شیخ سعدی بوستان مین فرماتا ہے یکی بر سر شاخ بن می برید ✧ خداوند بستان نگہ کرد و دید ✧ بگفتا کہ این مرد بد میکند نہ باعن کہ با نفس خود میکند ✧ معارضہ اولی آمین کا دعا ہونا قرآن اور حدیث صحیح قطعی الدلالت سے ثابت نہین جواب بچند وجوہ۔

وجہ اول معانی لغویہ کا ثبوت شارع کے بیان کے ساتھہ ہم کو چاہیے کہ قرآن یا حدیث صحیح قطعی الدلالۃ کے ساتھہ پیش کرے تو کسی دلیل کے ساتھہ ثابت ہوا ہے ورنہ پیش نہ کرے
وبدونہ خرط القتاد۔

وجہہ دوم ثبوت معانی لغویہ شارع کے بیان سے کچھہ ضروری نہیں بلکہ تبرع واحسان متدل ہے لما مر فی المقدمۃ الاولی۔

وجہہ سوم تعریف معارضہ اس دلیل پر ہرگز صادق نہیں۔ وجہہ چہارم اس قول کا معنی کہ قرآن و حدیث سے ثابت نہیں اگر یہہ ہے کہ خدا و رسول نے کسی جگہہ نہیں فرمایا کہ الآمین دعاء تو یہہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ شارع نے لغات کے بیان کے لئے شرح مقرر نہیں کیا ورنہ خصم پر لازم ہے کہ معانی اصطلاحیہ شرعیہ فضلا عن المعانی اللغویۃ شارع کے بیان سے ثابت کرے اور اگر یہہ مراد ہے کہ مجتہدین امتہ شارع کے افعال و اقوال سے مستفاد کر کے تعیین کرتے ہین اور آمین اسطرح سے قرآن و حدیث سے مستفاد نہین تو یہہ بھی باطل ہے اولًا اسلئے کہ آمین معنی اصطلاحی نہین لغوی ہے ثانیا اسلئے کہ اسی آیت سے اور نیز حدیث سے مستفاد ہے کہ آمین بمعنی دعا ہے اور اگر کوئی اور مراد ہے فعلیہ البیان و علینا رد بالبرہان۔ وجہہ پنجم سوائے دعا کے اگر کوئی معنی آمین کا ہے تو معارض پر واجب ہے کہ کسی آیت یا حدیث صحیح قطعی الدلالۃ سے ثابت کرے [illegible] تا معلوم ہو۔

معارضہ ثانیہ آمین کو قرآن مین بمعنی دعا لینا مخالف اقوال ائمہ کے ہے اور اقوال ائمہ سے اس سے کہ ظاہر قرآن کو اقوال علماء کے ساتھہ مٹانا چاہتا ہے اور اقوال علماء کو دلیل معارض قرآن بتاتا ہے حالانکہ ایسا کرنا اسکے نزدیک شرک مین داخل ہے۔ کذا فی المعیار۔

جواب یہہ پہلا افترا ہے حاشاہم عن ذلک کسی امام نے نہین فرمایا کہ آمین دعا نہین ہان بعض

علماء کا بمقابل جمہور ایک قول مردود ہے کہ آمین اسم ہے اسماء اللہ اور یہہ مقابلہ دعا کا نہین
بلکہ مقابل ایک قسم کی دعا سے ہے یعنی مقابل استجب یا افعل کے یعنے مقابل اسم فعل
کے ہے کہ یہہ دونون ہی افراد دعا سے ہین ہان معارضہ جب تہا کہ کسی امام سے ثابت کرتا
بامر [illegible] کہ اگر آمین کا معنے دعا کرنا صحیح نہین واللازم باطل فکذا الملزوم۔
الا [illegible] بمعنی دعا ہونا امام ابو حنیفہ کے قول سے مخالف ہے لا یقول
[illegible] قول الماموم وذلک لان الامام داع والماموم مستمع وانما یؤمن المستمع
لا الداعی کما فی سایر الادعیة خارج الصلوة انتہی **اقول** یہان تو خصم عنود نے امام
اعظم کے قول کو قرآن پر مقدم کیا علاوہ اسکے امام صاحب کے قول کو کسیطرح سے منافات
قرآن سے نہین اسکا بیان موقوف ایک مقدمہ پر ہے کہ داعی دو قسم ہے اول داعی
بالفعل ہے جسکی دعا سنکر لوگ آمین کہتے ہین اُسکے مقابل کو مستمع کہا جاتا ہے دوم داعی بالقوۃ
ہے کہ آمین کہنے کے باعث داعی ہے تو بعد تمہید مقدمہ ہم کہتے ہین کہ مراد امام کی داعی
سے قسم اول ہے۔ پس مقابلہ داعی بمعنی اول مؤمن کے ساتھہ صحیح ہے بخلاف داعی فیما نحن فیہ
اور بخلاف دعا کہ اجیبت دعوتکما مین ہے کہ وہ آمین کہنے کے باعث بمعنی ثانی ہے فلا معارضۃ
ولا منافاۃ —

معارضہ رابعہ قال رسول اللہ صلعم لرجل ندالح فی المسئلۃ اوجب ان ختم فقال
من القوم بای شیئ یختم فقال بآمین فانہ ان ختم بآمین فقد اوجب اِس حدیث
مین جناب رسول اللہ صلعم نے آمین کو خاتم دعا ٹھہرایا ہے اور خاتم مغایر اُس شے سے کہ جسکے خاتم
ہی ہوتی ہے پس قرآن مین اگر آمین بمعنی دعا حقیقۃ لیجاوے تو مخالفت مابین الحدیث والقرآن
لازم آئیگی تو قرآن مین تاویل اختیار کی **اقول** اولا نہ حدیث قرآن پر صحیح نہین اور چونکہ یہہ

بحث اجنبی عریض و طویل ہے لہذا اعراض کر کے کہتا ہون کہ خانم شئے جنس شئے سے ہوتی ہے لما مر فی المقدمۃ الثانیہ تو جب یہہ چارون معارضے باطل ہوئے اور کوئی قرینہ صارفہ قایم نہوا اور معنی حقیقی کا لینا ہی کچھ متعذر نہین تو اختیار مجاز باطل ہوا علاوہ اسکے ان دلایل سے بر تقدیر الفرض اسقدر ثابت ہوگا کہ آمین بمعنے غیر دعا نیز آتا ہے نہ اسکہ آمین کا معنے دعا لینا صحیح نہین یا متعذر ہے اور دلیل مجاز جب ہوتی ہے کہ تعذر حقیقہ پر دال ہو کر تعیین مجاز کرتی والثانی باطل فالمقدم مثلہ اما وہ احادیث کہ جنسے ثابت ہو کہ آمین بمعنی دعا ہے ایک تو وہ حدیث ہے کہ خصم نے ابو داؤد سے روایت کی ہے فجری الحق علی لسانہ حیث لم یعلم بہ والحمد للہ رب العالمین عدو شود سبب خیر گر خدا خواہد دوسری وہ حدیث کہ ثعلبی نے ابن عباس رضی اللہ تعالی سے قال سألت النبی صلعم عن معنی آمین فقال افعل ھکذا فی الکشاف والمدارک والمظہری واما تصریحات اکابر پس وہ مقدمہ ثانیہ مین مذکور ہین واما الکبری فثابت بقولہ تعالی ادعوا ربکم تضرعا وخفیۃ انہ لا یحب المعتدین قال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر اعلم ان المقصود من الدعاء ان یصیر العبد مشاھدا لحاجۃ نفسہ وعجز نفسہ ومشاھد الکون مولاہ موصوفا بکمال القدرۃ والرحمۃ فکل ھذہ المعانی دخلت فی قولہ تعالی ادعوا ربکم تضرعا ثم اذا حصلت ھذہ الاحوال علی سبیل الخلوص فلابد من صونھا عن الریاء المبطل لحقیقۃ الاخلاص وھو المراد من قولہ تعالی وخفیہ والمقصود من ذکر التضرع تحقق الحالۃ الاصلیۃ المطلوبۃ من الدعاء والمقصود من ذکر الاخفاء صون ذلک الاخلاص عن شوائب الریاء واذا عرف ھذا المعنی ظہر لک ان قولہ سبحانہ تعالی تضرعا وخفیہ مشتمل علی کل ما یراد تحقیقہ وتحصیلہ فی شرائط الدعاء وانہ لا مزید علیہ البتۃ وبیہ من وجوہ المسئلۃ"

الثالثة التضرع التذلل والتخشع وهو اظهار ذل النفس من قولهم ضرع فلان لفلان
وتضرع له اذا اظهر الذل له فی معرض السوال والخفية ضد العلانية يقال اخفيت الشیء
اذا سترته واعلم ان الاخفاء معتبر فی الدعاء ويدل عليه بوجوه الاول هذه الآية
فانها تدل على انه تعالى امر بالدعاء مقرونا بالاخفاء وظاهر الامر للوجوب فان لم
يحصل الوجوب فلا اقل من كونه ندبا ثم قال الله تعالى بعده انه لا يحب المعتدين
فی ترك هذين الامرين المذكورين وهی التضرع والاخفاء قال الله تعالى لا يحبه ومحبة
الله تعالى عبارة عن الثواب فكان المعنى ان من ترك فی الدعاء التضرع والاخفاء فان
الله لا يثيبه البتة ولا يحسن اليه ومن كان كذلك كان من اهل العقاب لا محالة فظهر
ان قوله تعالى انه لا يحب المعتدين كالتهديد الشديد على ترك التضرع والاخفاء
فی الدعاء الحجة الثانية انه تعالى اثنى على زكريا فقال اذ نادى ربه نداء خفيا ای
اخفاه من العباد واخلصه لله وانقطع اليه الحجة الثالثة ما روى ابو موسى الاشعری
انهم كانوا فی غزاة فاشرفوا على واد فجعلوا يكبرون ويهللون رافعی اصواتهم فقال
عليه السلام اربعوا على انفسكم انكم لا تدعون اصم ولا غائبا انكم تدعون سميعا
قريبا وانه معكم الحجة الرابعة قوله عليه السلام دعوة فی السر تعدل سبعين
دعوة فی العلانية عن الحسن لقد كان المسلمون يجتهدون فی الدعاء وما يسمع صوتهم
الا همسا لان الله تعالى قال ادعوا ربكم تضرعا وخفية وذكر الله عبده زكريا فقال اذ نادى
ربه نداء خفيا الحجة الخامسة المعقول هو ان النفس شديدة الميل عظيمة الرغبة فی الرياء والسمعة و
فاذا رفع صوته فی الدعاء امتزج الرياء بذلك الدعاء فلا يبقى فيه فائدة البتة فكان
الاولى اخفاء الدعاء ليبقى مصونا عن الرياء المسئلة الرابعة قال ابو حنيفة اخفاء التامين

افضل وقال الشافعی اعلانه افضل واخرج ابو حنیفة ... بهمہ قول فقال فی قوله
آیتین فیهما احدهما انه دعاء والثانی انه اسم من اسماء الله تعالی فان کان دعاء وجب اخفاءه
لقوله تعالی ادعوا ربکم تضرعا وخفیة وان کان اسما من اسماء الله تعالی وجب اخفاءه لقوله تعالی واذکر ربک فی نفسک
تضرعا وخیفة فان لم یثبت الترجیح فلا اقل من التساوی ... دون الجهر من القول اه اور تفاسیر کتب معتبرہ میں ابن
کی عبارتین لکھی ہیں کما فی المعالم والمدارک والبیضاوی والنیسابوری وفتح البیان والحسینی
والمرقاة والقسطلانی وغیر ذلک من شاء التفصیل فلیرجع الیها اور جہد انفاد
جہر امر آخر ہے قرآن سے مطلق اخفا ثابت ہوا اور بخصوص عبد الحق نے کہا ہے کہ جہر دو قسم
ہے جہر عنیف اور جہر متوسط اور قرآن میں مراد خفا سے وہ خفا ہے کہ مقابل جہر عنیف کے ہے
نہ مقابل جہر مطلق کے یہہ قول اسکا بچند وجوہ مردود ہے وجہہ اول ابن عباس نے دون الجہر
من القول کی تفسیر میں لکھا ہے - المعنی یذکرانه علی وجه یسمع نفسه کما فی التفسیر الکبیر
وجہہ دوم اسکا قول حدیث صحیح مرفوع کے مخالف ہے جسکو بخاری نے روایت کیا ہے -
لما غزی رسول الله صلعم خیبر اشرف الناس علی واد فرفعوا اصواتهم بالتکبیر
فقال رسول الله صلعم اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اصم ولا غائبا انکم تدعون
سمیعا قریبا اسلئے کہ آنحضرت صلعم نے منع مطلق جہر سے فرمایا نہ جہر عنیف سے ورنہ مقید
کرتے اور چونکہ علت منع جہر کی نفس حدیث مین مذکور ہے تو دوسری دلیل منع کے لئے مقرر کرنی منصب
مطلب کو نہین - وجہہ سوم آیت مین مطلق خفا مذکور ہے کہ وہ مقابل مطلق جہر کا ہے نہ جہر عنیف
کا - وجہہ چارم یہہ سب اسکی حیل ہین ورنہ سامعین پر غیر مقلدین کا جہر با آمین پوشیدہ نہین اور وہ
جو کلیہ کبری کے نقض کیواسطے چند امثلہ ذکر کئے ہین کہ بعضے اُن سے جہر و دعا پر دال ہین تو انکا
جواب مقدمہ ثالثہ مین گذرا کہ اختلاف اعتبار موجب اختلاف حکم کا ہے اگر آنحضرت صلعم نے کسی

تذکیر یا ترغیب یا تعلیم وغیرہ کے باعث جہر بالدعا کیا ہے تو اخفاء دعا کو کہ من حیث الاصل ہے
منافی نہیں اور نیز اصل ہونا مستلزم وجوب نہیں اور یہ الفاظ کہ جو ملفوظ باظہار کی ہیں اگر
اس طرح ظاہر کیا کہ اگر ہم فرض بھی کر لیں کہ مراد اخفاء سے اس آیت میں ایسی آہستگی ہے جس میں آواز
نہ نکلے تو بھی حکم آمین اس سے مستثنی و مخصوص رہیگا اسلئے کہ جس پیغمبر صلعم پر آیت اتری اور
اس نے آمین کا اور کئی اور دعاؤں میں جہر کیا ہے پس اگر حکم آمین اور ان دعاؤں جہریہ کا اس
سے مستثنی نہ ہوتا تو وہ آمین وغیرہ دعائیں جہر سے کیوں کرتے کیا یہ آیت آنحضرت سے
پیچھے حنفیوں کے امام پر اتری ہے یا آنحضرت کی سمجھ میں اس کے معنے نہیں آئے یا حضرت
نے دیدہ و دانستہ آیہ کا خلاف کیا ہے انتہی کلامہ مقدمہ ثالثہ کے دیکھنے سے اسکا جواب
ہر ایک پر ظاہر ہوتا ہے مگر تعصب حسد نے ایسے کلمات واہیہ کہنے پر اسکو دلیر کر دیا اس قدر
خیال نکیا کہ بعد قطع نظر صحت احادیث آمین بالجہر سے اور ظنی الافادہ ہونے سے کوئی دلیل مفید
علم اس امر کی نہیں کہ مسلمات نبوت سے انکار پر تو ہے تو جب ان احادیث کا انتساب رسالت مآب
سے ہونا یقینی نہیں پس حیف ہے کہ باوجود دعوی اسلام کے اکابر مجتہدین کو مسائل فرعیہ
ظنیہ کے باعث کفر و الحاد کی نسبتیں کرنے اور روسیاہی دارین حاصل کرنے علاوہ انکے معتقد
احادیث کہ آمین بالجہر میں متمسک بہا ہیں سب مجروح و ضعیف ہیں اور قابل احتجاج نہیں حدیث
اول حدثنا بندار نا یحیی ابن سعید و عبد الرحمن بن مهدی قالا نا سفیان عن سلمة
بن کهیل عن حجر ابن عنبس عن وائل ابن حجر قال سمعت النبي صلعم قرء غير المغضوب
علیهم ولا الضالين قال آمين ومد بها صوته رواه الترمذی حديث ثانی حدثنا
محمد بن كثير انا سفيان عن سلمة عن حجر ابن العنبس الحضرمی عن وائل ابن حجر
قال كان رسول الله صلعم اذا قرء ولا الضالين قال آمين ومد بها صوته -

رواه ابو داؤد حدیث ثالث قال ابو داؤد حدثنا مخلد بن خالد الشعیری نا ابن
نمیر نا علی بن صالح عن سلمة ابن کہیل الخ وقال الترمذی حدثنا ابو بکر محمد بن
ابان حدثنا عبد اللہ ابن علاء بن صالح الاسدی عن سلمة بن کہیل عن حجر ابن
عنبس عن وائل ابن حجر عن النبی صلعم الحدیث حدیث رابع قال نسائی اخبرنا عبد الحمید بن
محمد ثنا یونس ابن ابی اسحاق عن ابیہ وفی روایة اخبرنا قتیبة ثنا ابو الاحوص
عن ابی اسحق عن عبد الجبار بن وائل عن ابیہ وقال ابن ماجہ حدثنا محمد بن
الصباح وعمار بن خالد الواسطی قالا حدثنا ابو بکر بن عیاش عن ابی اسحق عن
عبد الجبار ابن وائل عن ابیہ الحدیث حدیث خامس قال ابو داؤد حدثنا نصر بن
علی انا صفوان ابن عیسی عن بشر ابن رافع عن ابی عبد اللہ ابن عم ابی هریرة عن
ابی هریرة قال کان رسول اللہ صلعم اذا تلا غیر المغضوب علیهم ولا الضالین
قال آمین حتی یسمع من یلیہ من الصف الاول وقال ابن ماجہ حدثنا محمد بن بشار
حدثنا صفوان بن عیسی حدثنا بشر بن رافع عن ابی عبد اللہ بن عم ابی هریرة
عن ابی هریرة قال ترک الناس التامین وکان رسول اللہ صلعم اذا قال غیر
المغضوب علیهم ولا الضالین قال آمین حتی یسمعها اهل الصف الاول فیرتج
بها المسجد حدیث سادس قال النسائی اخبرنا محمد بن عبید اللہ بن عبد الحکم
ثنا شعیب ثنا اللیث بن سعد عن خالد بن یزید عن سعید ابن ابی هلال عن نعیم
المجمر قال صلیت وراء ابی هریرة فقرء بسم اللہ الرحمن الرحیم ثم بام القرآن حتی
قال غیر المغضوب علیهم ولا الضالین فقال آمین الحدیث حدیث سابع قال ابن ماجہ
حدثنا عثمان ابن ابی شیبہ ثنا حمید بن عبد الرحمن ثنا ابن ابی لیلی عن سلمة بن

كهيل عن حجية بن عدي عن علي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا قال ولا الضالين قال آمين. حديث ثامن قال ابن ماجه ثنا اسحق
بن منصور انا عبد الصمد بن عبد الوارث ثنا حماد بن سلمة ثنا سهيل بن
ابي صالح عن ابيه عن عائشة عن النبي صلعم قال ما حسدتكم اليهود
على شيء ما حسدتكم على السلام والتامين وهكذا عن ابن عباس بهذا
الاسناد حدثنا العباس بن الوليد الخلال الدمشقي ثنا مروان بن محمد
وابو مسهر قالا ثنا خالد بن يزيد بن صبيح المري ثنا طلحة بن عمرو عن عطاء
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حسدتكم اليهود الحديث
حديث تاسع اخرج الشيخان وغيرهما عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم
اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين فانه من
وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه پس یہ نو حدیثین
ہین که آمین بالجہر کے لئے سند لاتے ہین **اقول** وبالله التوفیق اب ہر ایک
حدیث کا حال جدا جدا سنئے حدیث اول مین چار وجہون سے نظر ہے -
وجہ اول مدّ دو معنون کا محتمل ہے مدّ صوت بالجہر و مدّ ہمزہ واذا جاء الاحتمال
بطل الاستدلال اگر شبہ کرین که مدّ صوت مرجح احتمال اول کے ہے تو جواب یہ ہے
که مد صوت لازم لفظ کو ہے نہ مستلزم جہر کو کیونکہ مد صوت عام ہے جہر بالصوت
سے اور وجود عام مستلزم وجود خاص کو نہین علاوہ اسکے بر تقدیر تسلیم ترجیح
کے خصم کے مذہب پر قابل احتجاج نہین کیونکہ دال ہے نہ نص - وجہ دوم
جائز ہے کہ آنحضرت نے جہر تعلیم کے لئے کیا ہو جیسا کہ آپکی عادت مبارک تھی کہ

کبھی کبھی براے تعلیم جہر قراءت نہ فرماتے تھے بخاری نے ابو قتادہ سے روایت
کی ہے کان النبی صلعم یقرء فی الرکعتین من الظہر والعصر بفاتحۃ الکتاب
وسورۃ وسورۃ ویسمعنا الآیۃ احیانا تو جب تک دوام جہر ثابت نہ کرے
استدلال اس حدیث سے صحیح نہیں وجہ سوم سفیان ثوری راوی مدلس ہے
قال فی التقریب سفیان ثقۃ حافظ فقیہ عابد امام حجۃ وکان ربما دلس انتہی
اور سلمہ سے عن کے ساتھ روایت کی ہے تو حدیث معنعن ہوئی اور حدیث
معنعن مدلس غیر صحیح ہے اتفاقا کما صرح بہ النووی واتفقوا علی ان المدلس لا یحتج بعنعنۃ
انتہی وجہ چہارم ابو بکر ابن ابی شیبہ نے جو بخاری ومسلم کا استاد ہے مصنف
اپنی میں روایت کی ہے حدثنا وکیع قال ثنا سفیان عن سلمۃ بن کہیل
عن حجر بن عنبس عن وائل بن حجر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم اذا قرء ولا الضالین فقال آمین خفض بہا صوتہ اس حدیث کے
وہی راوی ہیں جو حدیث اول کے راوی ہیں سواے وکیع کے کہ وہ بڑا
معتبر اور مروی عنہ سنت کا ہے قال فی التقریب وکیع ابن الجراح ابن
ملیح الرواسی ابو سفیان الکوفی ثقۃ حافظ عابد من کبار التاسعۃ مات فی آخر
سنۃ ست واول سنۃ سبع وتسعین ولہ سبعون سنۃ انتہی اور مناقض ہے
حدیث اول کے فاذا تعارضا تساقطا اور اگر سفیان بن عیینہ راوی ہو تو
وہ بھی مدلس بلکہ مختلط ہے کما فی التقریب اور ترمذی کا اس حدیث کو حسن
کہنا موجب صحۃ احتجاج نہیں کیونکہ تدلیس منافی صحۃ وحسن کے نہیں بلکہ
باوجود صحۃ لائق احتجاج نہیں اگر کوئی شبہ کرے کہ تناقض میں اتحاد زمانہ شرط ہے

---

۵ کان النبی الخ آنحضرت صلعم پڑھتے تھے ظہر اور عصر کی دو رکعتوں میں اولین بن سورۃ فاتحۃ الکتاب کو اور ہم کو کبھی کبھی سنواتے تھے ... ثابت کو ... ۱۲

۶ قولہ کما صرح الخ جیسا کہ تصریح کی امام نووی نے اسپر کہ محدثین کا اتفاق ہے اسپر کہ معنعن مدلس کی لائق حجت نہیں ۱۲

۷ قولہ حدثنا وکیع ... رسول اللہ صلعم ... جب پڑھتے ولا الضالین تو کہتے آمین ... آواز ... ۱۲

۸ قولہ فی التقریب وکیع بن جراح بن ملیح ... ثقہ حافظ عابد ... ابو سفیان ... ۱۲

شرط ہی کیوں نہیں کہ وایل نے کبھی حضرت سے آمین بالجہر سُنا ہو اور کبھی
بالاخفا تو تعارض نہ رہا الجواب اگر ایسا ہوتا تو چونکہ اسناد دونوں میں ایک ہے
تو وایل بالضرور تغایر واقعتین کا بیان کرتا و اذا جہلنا التاریخ حملنا علی المقارنۃ
فتعارضا فتساقطا علاوہ اسکے ہم پوچھتے ہیں کہ آمین بالجہر تمہارے نزدیک کیا ہے
اگر سنت ہے تو احتمال ہذا منافی سنیت ہے اور اگر مستحب ہے تو تب بھی احتمال اُسکا منافی
ہے کیونکہ بغیر ترجیح احد الطرفین مفید اباحۃ ہوتا ہے نہ مفید استحباب اور ثبوت
فعل آنحضرت سے مرۃ یا مرتین جو تعریف استحباب میں ماخوذ ہے پس مقابل اُسکے
عدم ثبوت فعل و ترک سایر اوقات میں ہے نہ ثبوت عدم فعل اور اگر مباح
ہے تو خصم کو مضر ہے حدیث ثانی میں چار وجہوں سے اعتراض ہے احتمال
تعلیم عنعنہ مدلس تعارض وجہ چہارم محمد بن کثیر راوی کثیر الغلط ہے
فی التقریب محمد ابن کثیر کثیر الغلط من صغار التاسعۃ انتہی و حدیث کثیر الغلط
مردود قال فی النخبۃ ثم المردود اما ان یکون لسقط او طعن الی ان قال
ثم الطعن اما ان یکون لکذب الراوی او تہمتہ بذلک او فحش غلطہ انتہی
حدیث ثالث میں تین وجہوں سے تکلم ہے احتمال تعلیم تعارض تیسری
وجہ علاء ابن صالح صاحب اوہام ہے فی التقریب العلاء ابن صالح التیمی او
الاسدی الکوفی صدوق لہ اوہام من السابعۃ انتہی حدیث رابعہ میں
تین طرح کا شبہہ ہے احتمال تعلیم وجہ دوم ابو اسحاق مختلط ہے اور یونس
وہمی ہے فی التقریب یونس ابن ابی اسحق السبیعی الکوفی صدوق یہم قلیلا
ابو اسحاق السبیعی اختلط باخرہ انتہی قال النووی فمن المختلطین

۹۱ قال فی النخبۃ ثم المردود الخ یعنی پھر مردود یا بسبب سقوط راوی کے ہے یا بسبب طعن کے الی آخرہ پھر طعن یا بسبب کذب راوی کے ہے یا بسبب تہمت کے یا بسبب فحش غلط کے ۱۲

۹۲ قولہ فی التقریب الخ یعنی یونس بن ابی اسحاق سبیعی کوفی صدوق ہے تھوڑا وہمی ہے اور ابو اسحاق سبیعی آخر عمر میں مختلط ہو گیا ۱۲

۹۳ قال النووی الخ نووی نے کہا کہ مختلطین سے عطاء ابن سائب اور ابو اسحاق سبیعی اور سعید جریری اور سعید ابن ابی عروبہ اور عبد الرحمن بن عبد اللہ مسعودی اور ربیعہ استاد مالک اور صالح مولی التوأمہ اور حصین ابن عبد الرحمن کوفی اور سفیان بن عیینہ ہیں

عطاء بن السائب وابو اسحق السبیعی وسعید الجریری وسعید بن [illegible]
وعبد الرحمن ابن عبد اللہ المسعودی وربیعہ استاذ مالک وصالح مولی
التوامہ وحصین ابن عبد الوہاب الکوفی وسفیان بن عیینہ الثقفی اور
مختلط کی حدیث قبل از اختلاط مقبول ہے اما بعد اختلاط یا اگر معلوم نہ ہو کہ
بعد اختلاط ہے یا قبل از اختلاط مردود ہے قال النووی اذا اختلط الثقة
لاختلال ضبطہ بخرف او ہرم او لذہاب بصرہ او نحو ذلک قبل حدیث
من اخذ عنہ قبل الاختلاط ولا یقبل حدیث من اخذ عنہ بعد الاختلاط
او شککنا فی وقت اخذہ انتہی وجہ سوم یہ باعث عبد الجبار حدیث مرسل ہے
اور مرسل عند الخصم لائق سند نہیں اور حدیث خامس میں پانچ وجہوں سے
خدشہ ہے وجہ اول بشر راوی ضعیف الحدیث ہے فی التقریب بشر بن رافع ضعیف
الحدیث انتہی وجہ دوم اجتماع ضدین پر مشتمل ہے یعنی پہلی صف کا سننا اور
ارتجاج مسجد کہ اول مقتضی جہر متوسط ہے اور ثانی مقتضی جہر شدید وہو ممتنع واجتماع
العقلی یستلزم الوضع وجہ سوم خلاف واقع پر مشتمل ہے کیونکہ ارتجاج مسجد نبوی
کہ جسکی چھت کہجور کی لکڑیوں کی تھی منقول نہیں وعدم مطابقة الحکایة للمحکی عنہ
کذب والمشتمل علی الکذب کذب وجہ چہارم حدیث مذکور مضطرب ہے کیونکہ بعضی
طریق میں ارتجاج آیا ہے اور بعضی عدم اسکا وجہ پنجم حدیث مذکور نسخ آمین بالجہر
پر دال ہے کیونکہ اُس زمانہ کے لوگ صحابہ وتابعین تھے تو انکا آمین بالجہر کو ترک
کرنا دلیل نسخ ہے کیونکہ باوجود علم حضرت کے فعل پر کہ جس سے ارتجاج مسجد ہوا اُسی
فعل کو ترک کرنا بغیر نسخ کے صحابہ وتابعین سے بعید ہے وجہ ششم تعلیم کے

قولہ قال النووی الخ یعنی جب کوئی ثقہ مختلط ہو جاوے بسبب اختلال ضبط کے یا بسبب خرف کے یا بسبب بوڑھے ہونے کے یا بسبب اندھا ہونے کے یا مثل اسکے کسی سبب سے تو حدیث اسکی جو قبل از اختلاط روایت کی ہے مقبول ہے اور جو بعد از اختلاط ہے یا شک ہے کہ قبل از اختلاط ہے یا بعد از اختلاط اسکی روایت مقبول نہیں ۱۲

واسطے جہر واقع ہوا ہو اور موید اسکے جملہ ترک الناس التامین ہے جو سی
روایت مین وارد ہے حدیث سادس مین دو وجہون سے گفتگو ہے وجہ اول
ابو بلال لین الحدیث ہے فی التقریب محمد بن سلیم ابو بلال البصری صدوق فیہ
لین انتہی اور لین الحدیث کی حدیث غیر محتج بہ ہے کذا فی النخبۃ وشرحہ وجہ
دوم دلالہ حدیث جہر آمین پر ممنوع ہے کیونکہ سمع آمین مستلزم جہر کو نہین جایز
ہے کہ آنحضرت صلعم سے آمین کہنیکی حکایت سنی ہو اسکو روایت کرتا ہے
دیکھو کہ عبد اللہ بن مسعود قرءت سنتہ فجر و مغرب کے سمع کی روایت آنحضرت سے
کرتا ہے حالانکہ نوافل مذکورہ میں قرءت بالجہر ہرگز صحیح و مشروع نہین روی الترمذی[٥١]
عن عبد اللہ بن مسعود قال ما احصی ما سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یقرء فی الرکعتین بعد المغرب و فی الرکعتین قبل صلوۃ الفجر بقل یا ایہا الکافرون
و قل ھو اللہ احد حدیث سابع مین چار وجہون سے نظر ہے وجہ اول ابن
ابی لیلی راوی بہت سیء الحفظ ہے فی التقریب محمد بن عبد الرحمن ابن ابی
لیلی سیء الحفظ جدا من السابعۃ انتہی و قال احمد بن حنبل ابن ابی لیلی لا
یحتج بہ رواہ الترمذی اور سوء الحفظ جدا کی حدیث مردود ہے فی النخبۃ[٥٢] ثم
الطعن اما ان یکون بکذب الراوی او تہمتہ بذلک او فحش غلطہ او غفلتہ او فسقہ
او وہمہ او مخالفتہ او جہالتہ او بدعتہ او سوء حفظہ انتہی وجہ دوم حجیہ
بن عدی مخطی ہے فی التقریب حجیۃ بن عدی یخطی من الثالثۃ انتہی
وجہ سوم تعلیم پر محمول ہے و ہو المتعین اسلیے کہ مخالف ہے قول مرتضی سے
اور یہہ وجہ چہارم ہے اخرج الطحاوی[٥٣] وابن جریر وابن شاہین عن ابی وائل

[٥١] قولہ روی الترمذی الخ ترمذی نے عبد اللہ ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ فرمایا ابن مسعود نے کہ میں شمار نہیں کر سکتا جو سنا ہے میں نے حضرت سے پڑھتے ہوئے سنت شام اور فجر میں قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد ۱۲

[٥٢] قولہ فی النخبۃ الخ یعنی سبب طعن راوی کا یا جھوٹ ہے یا تہمت جھوٹ کی یا غلطی یا غفلت یا فسق یا وہم یا مخالفت ثقات یا جہالت یا بدعت یا بد حفظی کی جہت سے ہوتا ہے ۱۲

[٥٣] اخرج الطحاوی الخ طحاوی اور ابن شاہین اور ابن جریر نے نکالا ہے ابی وائل سے کہ عمر و علی رضی اللہ عنہما کبھی بسم اللہ اور تعوذ اور آمین کو جہر سے نہین کہتے تھے ۱۲

كان عمر و علي لا يجهران بالبسملة ولا بالتعوذ ولا بآمين حديث ثانی
مین تین وجہون سے نظر ہے وجہ اول حماد بن سلمہ آخر عمر مین متغیر الحفظ
ہوگیا ہے فی التقریب حماد بن سلمة تغير حفظه باخره انتهى وجہ دوم
سہل بن صالح آخر عمر مین متغیر الحفظ ہوگیا ہے فی التقریب سهيل ابن ابی
صالح تغير حفظه باخره انتهى قال الترمذی[۱] وهكذا تكلم بعض اهل الحديث
فی سهيل ابن ابی صالح ومحمد بن اسحاق وحماد بن سلمة ومحمد ابن عجلان
واشباه هؤلاء من الائمة انما تكلموا فيهم من قبل حفظهم فی بعض ما رووا
انتهى وجہ سیوم حسد ہیود مستلزم جہر آمین کو نہین کیونکہ ہیود قرینہ و محل سے
معلوم کرکے حسد کرین دیکھو کہ غیر مقلدین باوجودیکہ حنفیہ اخفا آمین کرتے ہین
بباعث علم محل و قرینہ آمین کے حنفیہ پر حسد کرتے ہین حدیث تاسع تو ہرگز جہر
آمین پر دلالۃ نہین کرتی بلکہ اخفاء آمین پر دال بالصراحۃ ہے جبکہ ہم ادلہ اخفا
آمین ذکر کرینگے وہان اسکی دلالۃ کا بیان کرینگے یہ احادیث ہین کہ غیر مقلدین
ہین کہ بعضون کے صحۃ و حسن مین کلام ہے بلکہ اکثر ضعیف اور بعضی ...
ہین قطع نظر قطعی الدلالہ ہونے سے بعضی برخلاف مدعی دال ہین ... پار ...
ہوکر اکابر امۃ کے حق مین ہذیان مونہہ سے نکالا ہے جب ہم نے خفیہ آمین
کہنے کو قرآن سے ثابت کردیا ہے پہر محتاج کسی اور دلیل کی نہین ہی لیکن ہم
تبرعاً احادیث نبوی اور آثار صحابہ سے ثابت کرتے ہین اخرج احمد وابو يعلى
والطبرانی والدارقطنی والحاكم بطريق شعبة عن سلمة بن كهيل عن حجر
ابی العنبس عن علقمة ابن وائل عن ابيه انه صلى مع رسول الله صلعم

---

[۱] قولہ قال الترمذی الخ ترمذی نے کہا ایسا ہی اہل حدیث نے گفتگو کی ہے سہل ابن ابی صالح اور محمد ابن اسحاق اور حماد بن سلمہ و محمد ابن عجلان اور امثال ان کے ایمہ کے حق مین اور انکی گفتگو جو کی ہے تو بوجہ حفظ ان کے کی ہے بعض مرویات مین ۱۲

فلما بلغ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین واخفی بہا
صوتہ وفی لفظ الحاکم خفض بہا صوتہ وقال صحیح الاسناد ولم یخرجاہ
ھکذا قال المحقق ابن الھمام والعینی اس حدیث مین شبہ کرتے ہین کہ شعبہ
تین جگہہ اسمین خطا ہوا اول تو حجر ابی العنبس کہا حالانکہ وہ حجر ابن العنبس ہے
جسکی کنیت ابو السکن ہے دوسری خطا علقمہ بن وایل کو زیادہ کیا حالانکہ
اسمین علقمہ نہین تیسری خطا خفض بہا صوتہ کہا اور کہنا مد بہا صوتہ
تہا قال ابو عیسی سمعت محمدا یقول حدیث سفیان اصح من حدیث شعبۃ
فی ھذا واخطأ شعبۃ فی مواضع من ھذا الحدیث فقال عن حجر ابی العنبس
وھو حجر ابن العنبس ویکنی بالسکن وزاد فیہ عن علقمۃ ابن وایل ولیس فیہ
عن علقمۃ وانما ھو عن حجر بن عنبس عن وایل بن حجر وقال خفض بہا
صوتہ وانما ھو مد بہا صوتہ انتہی منشا بخاری کے نکتہ گیری کا صحۃ حدیث
سفیان ہے جسکو معیار اس حدیث کا ٹھرایا ہے تو اسکو اصح بنا کر اسکی مخالف
مین اعتراض کیا ہے لیکن کوئی دلیل خارج سے بخاری نہین لاسکا اور
جب ہم سفیان کی حدیث مین کلام کرتے ہین تو اسکے معیار ہونے کو کب
مسلم جانتے ہین اولاً بخاری کے اصح کہنے سے حدیث شعبہ ضعیف نہین
ہوتی کیونکہ اسم تفضیل نفس صحۃ کو منافی نہین علاوہ آنکہ حاکم نے بہی حکم
بصحۃ حدیث ہذا کیا ہے ثانیاً وہ جو بخاری نے کہا ہے ابن العنبس کے
کنیت ابو السکن ہے نہ ابو العنبس تو عینی نے اسکے جواب مین لکہا ہے کہ ایک
شخص کے واسطے دو کنیت کا ہونا محال نہین بلکہ واقع ہے اور بہت محدثین

ھ قولہ قال ابو عیسی الخ ابو عیسی ترمذی نے کہا کہ مین نے سنا محمد ابن اسمعیل بخاری سے کہ وہ کہتے تہے کہ حدیث سفیان اصح ہے حدیث شعبہ سے اس حدیث مین اور خطا کی ہے شعبہ نے اس حدیث مین کئی جگہ کہا عن حجر ابی العنبس حالانکہ وہ حجر ابن العنبس ہے اور اسکی کنیت ابو السکن ہے اور زیادہ کیا شعبہ نے عن علقمہ بن وایل

حالانکہ اصل اسناد مین علقمہ سے روایت نہین روایت تو حجر ابن عنبس سے ہے کہ وہ وایل ابن حجر سے کرتا ہے اور یہ کہا شعبہ نے خفض بہا صوتہ اور بعد مین ہے مد بہا صوتہ ۱۲

سے یہہ ثابت کیا کہ ابو العنبس کنیت ابن العنبس کی ہے اقول سفیان نے
نیز اپنی روایت مین ابو العنبس کہا ہے حدیث دوم میں ابو داؤد کی اسناد مین
اور نیز دارمی مین ایسا ہی موجود ہے اور وہ جو کہا ہے کہ شعبہ نے علقمہ کے
ذکر کرنے مین خطا کی ہے یہہ کہنا بخاری سے موجب تعجب ہی۔ تقریب مین
ہے شعبہ ثقہ حافظ متقن کان الثوری یقول امیر المومنین فی الحدیث وکان
عابدا انتہی تو شعبہ جب ثقہ ہوا اور زیادۃ ثقہ معتبر ہے کما فی اصول الفقہ
والحدیث پس خطا شعبہ کیطرف نسبت کرنا اگر خطا نہین تو کیا ہے جائز ہے
کہ اسناد مین علقمہ بن وایل مذکور ہوا ور سفیان نے ارسال کیا ہو محدثین
کا قاعدہ ہے کہ کبھی ذکر اور کبھی ارسال کرتے ہین قال الامام مسلم فی
صحیحہ فکذلک کل اسناد لحدیث لیس فیہ ذکر سماع بعضہم من بعض وان کان
قد عرف فی الجملۃ ان کل واحد منہم قد سمع من صاحبہ سماعا کثیرا
فجایز لکل واحد منہم ینزل فی بعض الروایۃ فیسمع من غیرہ عنہ بعض
احادیثہ ثم یرسلہ عنہ احیانا ولا یسمی من سمع منہ وینشط احیانا فیسمی
الذی حمل عنہ الحدیث ویترک الارسال بعد ازان چند مثالین ذکر کین ہین
من شاء فلیرجع تو بخاری کا حکم کرنا خطائے شعبہ پر ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ ترجیح
مرجوح ہے کیونکہ یہان ایک دلیل قوی ہے کہ سفیان نے ترک ذکر علقمہ
کا کیا ہے اور شعبہ نے زیادت نہین کی ہے وہ دلیل یہہ ہی کہ سفیان مدلس
ہے اور مدلس جیسا کہ شیخ کو ساقط کرتا ہے ویسا ہی مافوق شیخ کو بھی ساقط
کرتا ہے تو جائز ہے کہ علقمہ کو بھی ساقط کیا ہو لہذا عن کے ساتھہ روایت کی

حیث قال عن سلمہ بن کہیل عن حجر ابن عنبس عن وایل ابن حجر قال السید
فی رسالۃ اصول الحدیث ربما اسقط المدلس شیخہ ولکن یسقط من بعدہ
رجلا ضعیفا او ضعیرا الخ اور رہ جو بخاری نے تیسری خطا خفض بہا صوتہ
کو کہا ہے یہ مصادرہ علی المطلوب ہے کیونکہ بخاری نے کوئی دلیل ذکر نہین
کی پس منصف آدمی کس طرح قول بلا دلیل کو سند جانتا ہے حالانکہ شعبہ کا مرتبہ
بخاری سے کم نہین بلکہ خفض کے تائید ابوبکر ابن ابی شیبہ نے جو بخاری کا اُستاد
ہے- دوسری حدیث کو روایت کیا ہے حدثنا وکیع قال ثنا سفیان عن سلمہ
ابن کہیل عن حجر بن عنبس عن وایل ابن حجر قال سمعت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرء ولا الضالین فقال آمین وخفض بہا صوتہ
ہم جو حدیث ابو سفیان کی صحت کی قایل نہین ہین کس طرح حدیث مخالف جہر کو
ضعیف مانینگے حالانکہ ہمارے نزدیک اخفا ثابت ہے نہ جہر بلکہ موید بالقرآن و
الحدیث ہے تو بخاری کا یہہ کہنا کہ شعبہ نے خطا کی اس سے کہ مخالف حدیث
جہر ہے دعوی کو دلیل بنایا ہے وہو کما تری تیسری حدیث وہ ہے جو بخاری
ومسلم وامام مالک وامام محمد وترمذی ونسائی وابن ماجہ ودارمی وغیرہم نے
روایت کی ہے روی الامام مالک والبخاری والنسائی والدارمی عن ابی ہریرۃ
ان رسول اللہ صلعم قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین
فقولوا آمین فانہ من وافق قولہ قول الملئکۃ غفرلہ ما تقدم من ذنبہ
لکن لفظ النسائی فان الامام یقول آمین وفی روایۃ الدارمی فان الملئکۃ
تقول آمین وان الامام یقول آمین وفی روایۃ مسلم اذا قال القاری

ولا الضالین فقال من خلفہ آمین فوافق قولہ قول اھل السماء وفی روایۃ للدارمی ھکذا وجہ استدلال ۔ جناب رسالت مآب صلعم نے مقتدیون کے آمین کرنے کو امام کی ولا الضالین کہنے پر معلق فرمایا اور یہ اول دلیل ہے اخفاے آمین امام پر کیونکہ تعلیق مذکور مقتضی تعیین مقام تامین ہے اور بر تقدیر جہر آمین کے یہہ تعلیق لغو ہوتی ہے اور قرینہ اخفا بنا برین تعلیق وہ حدیث نسائی و دارمی ہے جسمین فان الامام یقول آمین ہے کیونکہ امام کی آمین کا کہنا مقتدیون کو جتلانا دلیل ہے اسپر کہ مقتدیون کو آمین کہنی امام پر علم نہین تہا اور عدم علم مقتدیون کا مستلزم ہے عدم جہر کو ملا علی قاری نے لکہا ہے فیہ[۱] حجتان احدھما علی مالک بان الامام یقولھا والثانیۃ علی الشافعی بانہ یخفیھا الامام لانہ لوکان جھرًا لکان مسموعًا فیستغنی عن قولہ فان الامام یقولھا **اقول** آنحضرت کا قول فانہ من وافق قولہ قول الملائکۃ اخفاء آمین امام و موتم پر دال ہے اسلیے کہ موافقۃ کو موجب مغفرت گناہان ٹھہرایا ہے لیکن وجہ موافقت مذکور نہین کہ وقت مین یا اخفاءً بیں یا نفس کہنے مین ہے اگر موافقت اخفا مین مطلوب ہو فتعین المطلوب اور اگر کسی اور امر مین مطلوب ہو تو ظاہر ہے کہ بطریق اخفا نیز وہ موافقت حاصل ہے پس موافقت تامہ فی الجملہ موافقت سے بہتر ہے فتعین الاخفاء دون الجھر اگر کوئی شبہ کرے کہ جس کتب مین تامین مقتدی کا تعلیق ولا الضالین پر ہے انہین کتب مین تامین امام پر بہی مذکور ہے اذا امن الامام فامنوا وارد ہے اور عسقلانی و قسطلانی نے لکہا ہے کہ قولوا وال ہے امر بالجہر پر

[۱] قولہ فیہ حجتان الخ [illegible]

حیث قال مناسبۃ الحدیث للترجمۃ من جھۃ ان فی الحدیث الامر
بقول آمین والقول اذا وقع بہ الخطاب مطلقا حمل علی الجھر ومتی ارید بہ
الاسرار وحدیث النفس قید بذلک انتھی **اقول** احادیث صحیحہ مین
دو طرح کے تعلیق مذکور ہے اول امام کے ولا الضالین کہنے پر دوم امام
کی آمین کہنے پر تعلیق دوم محتمل دو امر کی ہے اول امام کے آمین کہنے پر دوم
امام سے آمین سُننے پر اور تعلیق اول مین خاص پہلا معنی ہے پس دلالۃ تعلیق
اول کی اپنے معنی پر قطعی ہے بخلاف ثانی کے تو محتمل کا قطعی پر حمل کرنا واجب ہے
نہ بالعکس تو اِس حدیث کا بھی وہی معنی ہے جو پہلی حدیث کا ہے یعنی تعلیق تامین
مقتدی کی ولا الضالین کے سُننے پر جو وقت تامین کے کہنے کا ہے نہ تامین کے
سُننے پر اور سِر اسکا کہ حدیث دوم محتمل دو معنی کے ہے یہہ ہے کہ تامین عبارت
ہے آمین کہنے سے نہ آمین سُننے یا سُنانے سے اور کہنا محتمل سر و جہر دونون کا ہے
بلکہ قرینہ قطعیہ تامین امام سے آمین آہستہ کہنے پر یہہ ہے کہ امام مالک و امام محمد
نے اسی حدیث اذا امن الامام مین ذکر کیا ہے وکان رسول اللہ یقول آمین
اسواسطے کہ اظہار کرنا کہ آنحضرت آمین فرماتے تھے دال ہے اسپر کہ مقتدیونکو
آنحضرت کی آمین پر وقت نماز خبر نہین تھی ورنہ فایدہ اخبار نہ رہیگا کہ وہ یا مخاطب
جاہل کو عالم کرنا ہے و یا اپنا عالم ہونا جتلانا ہے شق ثانی یہان باطل ہے
تو شق اول متعین ہوئی اگر وہ بھی یہان متحقق نہ ہو تو فایدہ خبر باقی نہ رہیگا
اور نیز نسائی اور دارمی کا روایت کرنا فان الامام یقول آمین اسی احتمال کا موید
ہے اور وہ جو عسقلانی اور قسطلانی نے فرمایا ہے باعث تعجب ہے اگر یہہ کلیہ

۱؎ قولہ حیث قال الخ یعنی ان دونون نے کہا کہ مناسبت حدیث کی ترجمہ کے ساتھ اس جہت سے ہے کہ حدیث مین امر ہے ساتھ کہنے آمین کے اور جب خطاب قول کے ساتھ مطلقا واقع ہو تو محمول جہر پر ہوتا ہے اور جب اخفا اور حدیث نفس ارادہ کیا جاوے تو مقید اسکے ساتھ لاتے ہیں ۱۲

صحیح ہو تو چاہیے کہ تشہد اور ربنا لک الحمد اور تسبیحات رکوع و سجود کا جہر اُکہنا
مسنون ہو ہذا خلف وجہ الملازمۃ فی الصحیحین والموطا والترمذی وابن ماجہ وغیرہا
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ
فقولوا اللہم ربنا لک الحمد الحدیث وفی الصحیحین وغیرہما عن ابن
مسعود انہ قال التفت الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال اذا صلی
احدکم فلیقل التحیات للہ الحدیث وفی ابی داؤد والترمذی وابن ماجہ
انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا رکع احدکم فلیقل ثلث مرات سبحان ربی
العظیم وذلک ادناہ واذا سجد فلیقل سبحان ربی الاعلی وذلک ادناہ
اما بطلان التالی فلما فی الترمذی عن ابن مسعود من السنۃ ان یخفی
التشہد قال ابو عیسے العمل علیہ عند اہل العلم انتہی ولما اخرج
ابن ابی شیبہ عن ابن مسعود انہ کان یخفی بسم اللہ الرحمن الرحیم
والاستعاذہ وربنا لک الحمد انتہی پس امام بخاری سے عجب ہے کہ اس حدیث
کو جہر آمین پر دلیل لایا حالانکہ اُس کے خلاف پر نص قاطع ہے اس حدیث میں بعض
لوگون نے یہہ تاویل کی کہ جزا کا زمان بعد زمان شرط ہوتا ہے تو جب آنحضرت
نے تعلیق آمین مقتدیون کا امام کے ولا الضالین کہنے پر معلق کیا تو معلوم
ہوا کہ اسوقت وہ آمین کہین لہذا حضرت نے دوسری حدیث مین اُسکا بیان
کردیا کہ وہ وقت امام کے آمین کہنے کا ہے اس تقریر مین چند سے وجوہ
سے اعتراض ہین اول تو زمانہ جزا کا شرط سے بعد کبھی نہین ہوا بلکہ دونون
کا زمانہ ایک ہی از انکہ علۃ و معلول یا سبب مسبب ہین اور آن دونون کا زمانہ ایک

ہوتا ہے دیکھو کہ اہل عربیت کے مذہب پر نیز استنا و زمانہ ہے کہ وہ کہتے ہین کہ
حکم جزا بین ہے اور شرط بمنزلہ قید و حال ہے اور حال و ذو الحال کا زمانہ
ایک ہوتا ہے اور تقدم ذاتی مین ہمکو کلام نہین اور وہ یہان متصور نہین
ثانیاً انکہ اگر یہی بات ہے تو حدیث اذا امن الامام فامنوا مین بھی اسی طرح
جاری ہوگا کہ وہان بھی بعدیت زمانی متحقق ہے تو وہان سے بھی یہہ عقد
حل نہ ہوا کہ مقتدی کس وقت بعد آمین امام کے آمین کہے ثالثاً انکہ احادیث
تسمیع اور تشہد اور تسبیح مین کیا کہوگے کہ وہ ابہام و اجمال وہان بھی موجود ہے
پس ثابت ہوا کہ تعلیق ولا الضالین پر کرنا موجب اخفاء آمین ہے - چوتھی حدیث
سکتتین ہے فی المشکوٰة عن سمرة بن جندب انه حفظ عن رسول اللہ صلعم
سکتتین سکتة اذا کبر و سکتة اذا فرغ عن قرأة غیر المغضوب علیہم
ولا الضالین فصدقه ابی ابن کعب رواہ ابو داؤد و روی الترمذی و ابن ماجة
والدارمی نحوہ انتہی اور شک نہین کہ بقرینہ مقابلہ و مقام یہہ سکتہ ثانیہ بھی
بمعنی سکوت محض نہین بلکہ قرأة خفیہ ہے کیونکہ سکتہ اولی ثنا کے پڑھنے کے لئے
ہے تو سکتہ ثانیہ نیز کسی امر کے پڑھنے کے لئے ہوگا اور احادیث سے سوای آمین
کے اس مقام مین اور کوئی شئے ثابت نہین پس معلوم ہوا کہ آمین بالاخفاء
مسنون ہے جیسا ثنا بالاخفا قال الطیبی الشافعی فی شرح المشکوٰة دلالة
ان السکتة الاولی للثناء والسکتة الثانیة للتامین انتہی اور بعضون
نے جواب دیا کہ مراد سکتہ ثانیہ سے بعد الفاتحہ مع التعلقات اس کے کہ ہے یعنی
یہہ سکتہ حد آمین کے ہے لیکن اسکو یاد نہ رہا کہ حدیث مین سکتة اذا فرغ من الفاتحہ

نہین بلکہ لفظ خاص غیر المغضوب علیہم ولا الضالین وارد ہے والخاص
لایحتمل التکرار والتاویل۔ پانچوین حدیث عن ابی موسی الاشعری قال
قال رسول اللہ صلعم اذا صلیتم فاقیموا صفوفکم ثم لیؤمکم احدکم
فاذا کبر فکبروا واذا قال غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین
وجہ الاستدلال ظاہر علی من طالع الاستدلال بالحدیث الثالث
واما الآثار فمنہا ما رواہ محمد فی کتاب الآثار حدثنا ابو حنیفہ ثنا حماد
ابن ابی سلیمن عن ابراہیم النخعی قال اربع یخفیہن الامام التعوذ وبسم اللہ
الرحمن الرحیم وسبحانک اللہم وآمین ومنہا ما رواہ الطبری
فی تہذیب الآثار حدثنا ابو بکر بن عیاش عن ابی سعید عن ابی وائل قال
لم یکن عمر وعلی یجہران ببسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بآمین ومنہا
ما اوردہ صاحب الکشاف والبیضاوی فی تفسیرہما روی الاخفاء
عن عبد اللہ ابن مغفل وانس ومنہا ما اوردہ النسفی فی الکافی روی عن عمر بن
الخطاب انہ قال یخفی الامام اربعۃ اشیاء التعوذ والبسملۃ وآمین وسبحانک
اللہم وبحمدک ومنہا ما اوردہ الامام ابن الہمام روی عن ابن مسعود
اربع یخفیہن الامام وذکر من جملتہا التعوذ والتسمیۃ وآمین ومنہا
ما اخرجہ ابن ماجہ عن ابی ہریرۃ قال ترک الناس التامین الحدیث
اور ظاہر ہے کہ زمانہ ابوہریرہ زمانہ صحابہ وتابعین کا تھا پس یہہ اثر دال ہے
اسپر کہ صحابہ وتابعین نے ترک جہر آمین پر اتفاق کیا تھا کیونکہ لام استغراق
کا ہے اور قرینہ عہد موجود نہین اما دلیل عقلی پس وہ موقوف ہے تین مقدمات پر

مقدمہ اولی اجماع ہے کہ ماثبت بین الدفتین بخط القرآن فهو کلام الله کذا نقل البیضاوی والسیوطی وغیرہما پس یہی سبب ہے کہ اسماء سور وتعداد آیات وکلمات وحروف وارباع وانصاف واثلاث واوقاف ورکوع وغیر ذالک دوسرے ہی خط مغایر قرآن سے لکھتے ہیں یہانتک کہ بسم اللہ بین بھی چونکہ اختلاف ہی تو اوسکو بھی کچھ تغیر سے لکھتے ہیں۔

مقدمہ ثانیہ جو قرآن ہی نہیں وقت اسماع واجب ہے کہ باواز قرآن نہ پڑہا جاے اور یہی منشاء ہے کہ شافعیہ وقت قراءة فاتحہ بسم اللہ کو جہرا پڑہتے ہیں اور حنفیہ اخفاء سے پڑہتے ہیں کیونکہ فریق اول کے نزدیک جزو فاتحہ ہے اور فریق ثانی کے نزدیک فاتحہ کی جزو نہیں۔

المقدمۃ الثالثۃ آمین باتفاق قرآن سے نہیں اور یہی سبب ہی کہ بخط قرآن نہیں لکھی جاتی تقریب استدلال آمین وقت جہر قرءت باواز قرآن نچاہیے تاکہ مشابہ بالقرآن نہو اور اس سے لازم نہیں کہ وقت اخفاء قراة جہر بالتامین کرے اسلیے کہ مظنہ اشتباہ بالقرآن حالۃ اخفاء مین نہیں تو قیاس اخفا بجہر قیاس مع الفارق ہے وهو کما تری مثبت بالقرآن والاحادیث والاثار والدلیل العقلی المرکب من المقدمات النقلیۃ ان الاخفاء بالامین افضل واحب هذا ما حققنا فی هذا الباب والعلم عند الله تعالی +

سوال سوم

نماز میں زیر ناف ہاتھ باندھنا

الجواب المستطاب اقول بتوفیق اللہ و توفیقہ کہ تقریب جواب چند مقدمات پر موقوف ہے اولاً ہم تمہید مقدمات کرکے ثانیاً جواب دیتے ہیں

المقدمۃ الاولی اصول فقہ میں ثابت ہو کہ کتاب کی خبر احاد کے ساتھ بیان تفسیر و تقریر ہو سکتی ہے اور بیان تغییر نہیں ہو سکتا اور تخصیص کتاب بخبر احاد جائز نہیں اور وقت حاجت سے بیان کی تاخیر جائز نہیں اور وقت خطاب سے بیان تفسیر و تقریر کی تاخیر جائز ہے فی التوضیح ان بیان التفسیر التقریر یجوز للکتاب بخبر الواحد دون التغییر لانہ دونہ فلا یغایرہ ولا یجوز التخصیص بخبر الواحد عندنا ولا یجوز تاخیر البیان عن وقت الحاجۃ لانہ تکلیف بما لا یطاق وھل یجوز تاخیرہ عن الخطاب فبیان التقریر والتفسیر یجوز موصولا و متراخیا لقولہ تعالی ثم ان علینا بیانہ انتھی فی التلویح قولہ فبیان التقریر والتفسیر یجوز موصولا و متراخیا اتفاقا ای بیننا وبین الشافعی والا فعند اکثر المعتزلۃ والحنابلۃ وبعض الشافعیۃ لا یجوز تاخیر بیان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدۃ الخطاب علی تقدیر تاخیر البیان قلنا فائدتہ العزم علی الفعل والتھیوء لہ عند ورود البیان فانہ یعلم منہ احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمھمل فانہ لا یفھم منہ شیء اصلا واستدل علی جواز تراخی بیان التفسیر عن وقت الخطاب

۱؎ قولہ قولہ فی التوضیح توضیح میں ہے کہ قرآن کی بیان تفسیر و تقریر خبر واحد کے ساتھ جائز ہے اور بیان تغییر جائز نہیں کیونکہ خبر واحد کم ہے قرآن سے تغییر نہیں دیکھتی اور تخصیص قرآن کی خبر واحد کے ساتھ جائز نہیں ہمارے نزدیک اور تاخیر بیان وقت حاجت سے جائز نہیں کیونکہ یہ تکلیف مالا یطاق ہے یا خطاب سے ہی تاخیر بیان جائز ہے سو بیان تقریر و تفسیر موصولاً اور متراخیاً ہر دو جائز ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ثم ان علینا بیانہ ۔۔ ۱۲

۲؎ تلویح میں ہے کہ اتفاق سے مراد ہمارے اور شافعی کے درمیان اتفاق ہے ورنہ اکثر معتزلہ اور حنابلہ و بعض شافعیہ کے نزدیک بیان مجمل کی تاخیر وقت خطاب سے جائز نہیں پس اگر کہا جائے کہ تاخیر بیان کی تقدیر پر خطاب کا کیا فائدہ ہے تو ہم کہیں گے کہ فائدہ اس کا عزم علی الفعل اور اس کے لئے تیاری ہے وقت ورود بیان کے کیونکہ اس سے ایک مدلول معلوم ہوتا ہے بخلاف مہمل کے ۔۔۔ [illegible]

لقولہ تعالی ثم ان علینا بیانہ ای اذا قراءناہ بلسان جبریل ثم علیک
فاتبع قرآنہ وتکرر فیہ حتی یرسخ فی ذہنک ثم ان علینا بیانہ ای بیان
ما اشکل علیک من معانیہ وانما حمل علی بیان التفسیر لان معناہ اللغوی
ہو الایضاح ورفع الاشتباہ واما تسمیۃ التغییر بیانا فاصطلاح ولو سلم
فبیان التفسیر مراد اجماعا فلا یراد غیرہ دفعا للعموم المشترک ولو
سلم ان اللفظ عام ولیس بمشترک فبیان التغییر قد خص منہ
بالاجماع انتہی **اقول** اس مقدمہ کی تمہید سے جواب حاصل ہوا اُسکا
جو حضرت امام اعظم پر باب شروط صلوۃ مین کرتے ہین اس طرح کہ قولہ
تعالی اِذَا نُودِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِن یَّومِ الجُمُعَۃِ فَاسعَوا اِلٰی ذِکرِ اللّٰہِ وَذَرُوا البَیعَ
بیان شرائط سے ساکت ہوا اور عموم خطاب کی حیثیت سے عام تو تخصیص عام
کتاب حادظنیہ کے ساتھہ جایز نہین اور نہ اشتراط قطعی ظنی کے ساتھہ جایز ہے
وجہ سقوط یہہ ہے کہ اذا نودی للصلوۃ مین کلمہ صلوۃ مجمل ہے کیونکہ
جناب الہی نے کمیۃ من حیث تعیین اعداد الرکعات اور کیفیۃ من حیث
اداء بالارکان والشرائط اور دیگر خصوصیات لاحقہ بیان نہین کئے ہین
پس اگر شرائط کا بیان کرنا تخصیص قطعی بالظنی ہے تو چاہئے کہ کل ارکان
اور شرائط کا بیان بہی ایسا ہو واللازم باطل فالملزوم مثلہ بلکہ حق یہ ہے کہ آیۃ
مجمل ہے اور اخبار و آثار نے حجاب اجمال کو اُسکے مونہہ سے اُٹھایا ہے اور مجمل
کتاب کا بیان خبر واحد کے ساتھہ جایز ہے علاوہ آنکہ اگر مراد الہی یہہ ہے کہ
فاسعوا الی ذکر اللہ مین خطاب عام غیر مخصوص منہ البعض ہے تو یہہ ممنوع ہے

[حاشیہ:]
قولہ تعالی ثم ان علینا بیانہ ... [illegible]
ثم ان علینا بیانہ ای ان تعالی کا بیان
... بیان ... [illegible]
... تفسیر ... [illegible]
... اشتباہ ... اصطلاح ... [illegible]
... [illegible]
کرین کہ لفظ عام ہے اور
مشترک نہین تو بیان تغییر
مخصوص کیا گیا ہے اجماعا
۱۱۲

کیونکہ نص مذکور سے اعمی و اعرج و مریض خارج ہے کیونکہ نفی دا فرضیہ جمعہ اُن
بقولہ تعالی لیس علی الاعمی حرج ولا علی الاعرج حرج ولا علی المریض
حرج ثابت ہی اور نیز مملوک و مسافر و عورت باجماع جو مستند باخبار و آثار ہے
اس سے خارج ہے اگر مراد اُن کے عام مخصوص منہ البعض ہے تو اعتراض
اُنکا ساقط ہے کیونکہ جب قطعی مخصوص بالقطعی ہوئی تو خبر احاد و قیاس کے
ساتھہ بھی تخصیص جایز ہے فافہم وانصف **تفریع** اس مقدمہ کی تمہید سے
ثابت ہوا کہ مجمل کا بیان ادون کے ساتھہ جایز ہے مثلا مجمل قطعی اور بیان
ظنی ہو تو جایز ہے پس اگر دونون ظنی ہون تو بطریق اولی جایز ہے اعنی
دونون خبر احاد ہین لیکن مجمل غایت قوت صحت مین ہے اور بیان اُس سے
قوت مین کم ہے ؛

المقدمہ الثانیہ ان الحدیث المرسل ما سقط السند من اخرہ بعد التابعی جسکی
صورت اس طرح ہے کہ تابعی خواہ صغیر ہو یا کبیر کہتا ہے قال رسول اللہ صلعم
کذا او نحو ذلک ہکذا فی شرح نخبۃ الفکر اگر کوئی کہے کہ تابعی اپنی سند مین صحابی
کا نام لیتا ہے مگر عدم سماع اُس تابعی کا اُس صحابی سے ثابت ہی یہہ بھی
مرسل ہے یا نہین تو ہم کہتے ہین کہ مرسل ہے کیونکہ جب تابعی نے اپنے
مروی عنہ کا نام کہ خواہ وہ صحابی ہو خواہ تابعی خواہ دونون حذف کر دیا تو
وہ حدیث ہر تقدیر پر مرسل ہے جب اُس نے صحابی کا ذکر کیا تو بطریق اولی
مرسل ہے دیکھو کہ تعریف مرسل مین تعمیم تابعی صغیر ہو یا کبیر ہمارے قول
کا موید ہے علاوہ آنکہ وہ تقسیم جو ارباب اصول نے کی ہے ہمارے دعوی

کی سند ہے بیان اسکا اس طرح ہے قالوا فالسقط اما ان یکون من مبادی
السند من مصنف او من آخرہ بعد التابعی او غیر ذلک فالاول المعلق
والثانی المرسل والثالث ان کان باثنین فصاعدا مع التوالی فهو المعضل
والا فالمنقطع فی شرح نخبۃ الفکر وکذا ان سقط واحد فقط او اکثر من
اثنین لکن بشرط عدم التوالی بل لا یزید فی کل موضع من الاسناد عن
واحد هذا هو الصحیح الذی ذهب الیه الجمهور والخطیب وابن عبد البر
وغیرهما من المحدثین ان المنقطع ما لم یتصل اسناده علی ای وجه کان
انقطاعه بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق لکن اکثر ما یستعمل فی
روایۃ من دون التابعی عن الصحابی کمالک عن ابن عمر وقیل ما اختل
فیه رجل قبل التابعی محذوفا کان الساقط او مبهما کرجل وشیخ
وقیل ما روی عن تابعی او من دونه قولا او فعلا قال النووی وهذا
غریب فان هذا هو المقطوع لا المنقطع انتهی پس یہہ عبارتین اس پر دال
ہین کہ جس حدیث مین بعد تابعی سقط ہو تو وہ معلق نہین کیونکہ ابتداء سے ساقط
نہین اور معضل و منقطع نہین اسلئے کہ یہہ دونون کا اطلاق اس حدیث پر ہے
جو اسمین راوی تابعی سے پہلے ساقط ہو دو یا زیادہ دو سے اگرچہ مع التوالی
سقط ہو تو وہ معضل ہے ورنہ منقطع ہے اگر وہ حدیث جسمین بعد تابعی سقط
ہے لکن صحابی مذکور ہے مرسل نہو تو تقسیم حاصر نہوگی واللازم باطل فکذا
الملزوم پس ثابت ہوا کہ انکا قول اس صورت سے کرنا کہ ان یقول التابعی
سواء کان صغیرا او کبیرا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا

او فعل كذا او فعل بحضرته كذا او نحو ذلك بنابر تمثیل ہے نہ بنابر حصر و جمع +

المقدمة الثالثة مرسل مطلقاً امام اعظم و امام مالک و امام احمد وغیرہ ائمہ
کے نزدیک حجت ہے فی شرح نخبة الفكر قال الامام مالك فی المشهور عنه
انه صحيح و ابو حنيفة وطائفة من اصحابه وغيرهم من ائمة العلماء
كاحمد فی المشهور عنه انه صحيح حجة بل حكى ابن جرير اجماع التابعين باسرهم
على قبوله وانه لم يأت عنهم انكاره ولا عن واحد من الائمة بعدهم
الى راس المائتين الذين هم من القرون الفاضلة المشهود لها من
الشارع صلعم بالخيرية وبالغ بعض القائلين بقبوله فقواه على المسند
معللا بان من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك انتهى
وفيه ايضا وقال الشافعي يقبل ان اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين
الطريق الاولى بان يكون شيوخهما مختلفة سواء كان مسندا او مرسلا
او اعتضد بان افتى عوام اهل العلم بمعناه اذا كان المرسل متصفا بكونه
من كبار التابعين ليترجح احتمال كون المحذوف ثقة فی نفس الامر فان قيل
اذا اعتضد بمسنده فالمسند هو الحجة ولا حاجة الى المرسل قيل ان المرسل
يقوى بالمسند ويبان به قوة الساقط وصلاحيته للاحتجاج اذ المسند
قد يكون ضعيفا وقيل هما دليلان اذ المسند دليل براسه والمرسل
دليل براسه والمرسل يعتضد ويصير دليلا آخر فيترجح بهما الخبر
عند معارضة خبر آخر ليس له طريق سوى مسنده انتهى قال الفاضل
العارف عبد العزيز ملتانی فی كتابه المسمى بكوثر النبي مسئلة المرسل

عند الشافعی لا یکون الا ضعیفا وعند ابی حنیفہ وجماعۃ یکون صحیحا
وضعیفا علی حسب حال الرواۃ فاذا روی المرسل من وجہ آخر مسندا
او مرسلا فعاضدہ صحیح متصل رجح المرسل انتہی -

المقدمۃ الرابعۃ زعم مخالفین ہے ان اصح الحدیث مارواہ البخاری
ثم مارواہ مسلم ثم ما کان علی شرطہما ثم ما علی شرط البخاری
ثم ما علی شرط مسلم

المقدمۃ الخامسۃ مسلم نے مقدمہ صحیح اپنے مین علماء سلف وخلف کے
اجماع کا دعوی کیا ہے کہ اگر معنعن کے راویون مین لقا ممکن ہو تو وہ اتصال
وسماع پر محمول ہے بشرطیکہ راوی مدلس نہ ہو والمعنعن ھو الذی فیہ فلان
عن فلان

المقدمۃ السادسۃ علقمہ بن وایل ابن حجر کوفی صدوق ہے امام مسلم نے
اپنی صحیح مین باب وضع یدہ الیمنی علی الیسری مین علقمہ کے روایت اسکے
باپ وایل ابن حجر سے نکالی ہے حدثنا زھیر ابن حرب قال نا عفان قال
نا ھمام قال نا محمد بن جحادہ قال حدثنی عبد الجبار ابن وایل عن علقمۃ
بن وایل ومولی لھم انہما اخبراہ عن ابیہ وایل ابن حجر انہ رای
النبی صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدیہ حین دخل فی الصلوۃ کبر
وصف ھمام حیال اذنیہ ثم التحف بثوبہ ثم وضع یدہ الیمنی علی الیسری
پس وہ جو ترمذی نے علل کبیر مین فرمایا ہے سالت البخاری ھل سمع علقمۃ
عن ابیہ قال ان علقمۃ ولد بعد موت ابیہ بستۃ اشھر شرط مسلم پر صواب

نہین کیونکہ مسلم نے احتجاج معنعن مین امکان لقا شرط کیا ہے بلکہ اسی نہ ماننے
کے قول کے منافی ہے جواب ما جاء فی المراۃ اذا استکرہت علی الزنا مین
جبکہ وہ حدیث جسمین علقمہ ابن وایل عن ابیہ واقع ہے نکالی ہے کہا ہے ھذا
حدیث حسن غریب صحیح وعلقمۃ بن وایل ابن حجر سمع من ابیہ وھو
اکبر من عبد الجبار ابن وایل وعبد الجبار ابن وایل لم یسمع من ابیہ انتہی
تقریب استدلال بعد تمہید المقدمات المشیدۃ بالبراھین المرصوصۃ
والاصول المؤیدۃ بالحجج المنصوصۃ نشرع فی تقریب الجواب مستعینا
من جناب الملک الوھاب فنقول قد اخرج البخاری عن ابی حازمؒ[ع]
عن سھل بن سعدؓ قال کان الناس یؤمرون ان یضع الرجل الید الیمنی
علی ذراعہ الیسری فی الصلوۃ وقال ابو حازم لا اعلمہ الا ینمی ذلک النبی صلعم
وروی مسلم مثل ذلک عن وایل بن حجر کما سبق ذکرہ فی مقدمۃ
فلیتذکر وعن ھلب الطائیؓ[۳] قال کان رسول اللہ صلعم یؤمنا فیاخذ
شمالہ بیمینہ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن وفی الباب عن وایل
ابن حجر وعطیف ابن الحارث وابن عباس وابن مسعود یہ سب
احادیث سنیہ وضع ید یمنی یسری پر دال ہین لیکن بیان موضع مین کہ سینہ پر
یا سینہ کے نیچے ناف کے اوپر یا ناف کے نیچے باندھے مجمل ہے فنقول قد
روی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ **حدثنا** وکیع عن موسی بن عمیر
عن علقمۃ ابن وایل ابن حجر عن ابیہ قال رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم
وضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ تحت السرۃ یہہ حدیث صحیح شرط مسلم پر ہے

[ع] ابی حازم سے سہل ابن سعدؓ روایت کی کہ لوگون کو حکم کیا جاتا تھا کہ داہنا ہاتھ بایں ذراع پر رکھے ابو حازم کہتا ہے مین نہین جانتا اسکو مگر کہ آنحضرت کی طرف یہہ حدیث مسوب ہے ۱۲

[۳] ہلب ابن طائی سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ صلعم امامت ہماری کرتے تھے تو بایان ہاتھ کو داہنے کے ساتھ پکڑتے تھے روایت کیا اسکو ترمذی نے اور کہا حدیث حسن ہے اور اس باب مین وایل ابن حجر روایات آئی ہین اور عطیف ابن الحارث اور ابن عباس اور ابن مسعود سے ۱۲

لان وکیع بن الجراح ابن ملیح الرواسی بضم الراء وھمزۃ ثم مھملۃ ابو
سفیان الکوفی ثقۃ حافظ عابد من الکبار التاسعۃ وموسی ابن عمیر
التمیمی العنبری الکوفی ثقۃ من کبار التاسعۃ ھکذا فی التقریب لہذا
شیخ قاسم قطلوبغا حنفی نے تخریج احادیث الاختیار میں ابد نقل کرنے اس
حدیث کے مصنف ابن ابی شیبہ سے فرمایا ھذا سند جید وکیع احد الاعلام
وموسی بن عمیر وثقہ ابو حاتم وروی عنہ النسائی وعلقمۃ وقد اخرج
عنہ البخاری فی رفع الیدین ومسلم فی صحیحہ والعلماء الاربعۃ وثقہ
ابن حبان انتہی جرح جو اس حدیث پر کرتے ہیں یاں علقمۃ قد ولد بعد ستۃ
اشھر عن موت ابیہ شرط مسلم پر صحیح نہیں اور نیز ترمذی کے قول سے
معارض ہے لما مر فی المقدمۃ السادسۃ اکہ حدیث صحیح متصل ہے
لما مر فی المقدمۃ الخامسۃ اور مقدم ہے اس حدیث پر جو شرط بخاری
اور مسلم پر نہیں لما مر فی المقدمۃ الرابعۃ اگر جرح مسلم ہو تو حدیث مرسل ہے
لما مر فی المقدمۃ الثانیۃ والمرسل حجۃ لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ کیف
وقد اعتضد بالحدیث المسند الذی رواہ ابو جحیفۃ ان علیا قال من السنۃ
الصلوۃ وضع الاکف علی الاکف تحت السرۃ رواہ ابن بکر ابن ابی شیبۃ
وابو داؤد والدارقطنی والبیھقی ورزین وفی روایۃ من السنۃ وضع الاکف
علی الاکف تحت السرۃ رواہ ابو داؤد وعن ابی ھریرۃ انہ قال وضع الاکف
علی الاکف تحت السرۃ رواہ ابو داؤد وعن حجاج بن حسان انہ قال سمعت
ابا مجلز کیف یضع قال یضع باطن کف یمینہ علی ظاہر کف شمالہ ویجعلہا

لہ وکیع بن جراح ابن ملیح رواسی ابو سفیان کوفی ثقہ حافظ عابد کبار تاسعہ سے ہیں اور موسی بن عمیر تمیمی عنبری کوفی ثقہ کبار تاسعہ سے ہیں ایسا ہی تقریب میں ہے ۱۲ وکیع ایک امام ہیں اور موسی بن عمیر کو ابو حاتم نے ثقہ کہا اور ان سے نسائی اور علقمہ نے روایت کی اور بخاری نے رفع الیدین میں اور مسلم نے اپنی صحیح میں

اور علماء اربعہ نے اور ابن حبان نے اس کو ثقہ کہا ۱۲

۵۳ روایت کیا ابو جحیفہ نے کہ علی نے فرمایا نماز میں سنت ہے کف کو کف پر رکھنا ناف کے نیچے روایت کیا اسکو ابو بکر ابن ابی شیبہ اور ابو داؤد اور دارقطنی اور بیہقی اور رزین نے اور ایک روایت میں ہے کہ سنت ہے ہاتھ کو ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھنا روایت کیا اسکو ابو داؤد نے ۱۲

تحت السرۃ رواہ ابن ابی شیبۃ وہ جرح کہ روایت علی پر کیا ہے بان فی اسنادہٖ
عبدالرحمن ابن اسحٰق ابن الحارث الواسطی ابو شیبۃ و یقال کوفی ضعیف
من السابعۃ ہمکو مضر نہین سات وجہ سے وجہ اول یہہ جرح اجمالی ہے اور جرح
اجمالی باتفاق قبول نہین وجہ ثانی یہہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے لیکن مترک
العمل نہین کیونکہ کوئی حدیث صحیح الاسناد اسکی معارض نہین تاکہ متروک بنے -
اگر کوئی شبہ کرے کہ اُسکے معارض وہ حدیث ہے جو ابن خزیمہ نے اپنی صحیح مین
وایل بن حجر سے روایت کی ہے قال صلیت مع رسول اللہ صلعم و وضع
یدہ الیمنے علی یدہ الیسرے علی صدرہ ہم کہتے ہین کہ یہہ حدیث معارض نہیں
کیونکہ آنحضرت کے فعل کی حکایت ہے وحکایۃ الفعل لا تعم لما مرّ تحقیقہ
فی بحث رفع الیدین تو یہہ حدیث اُس پر دال نہین کہ وضع الید علی الصدر سنت
ہے بلکہ اسپر دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت سے وضع علی الصدر واقع ہوا ہے تو یہہ
وضع تحت السرۃ کے سنیت کو مضر نہین بلکہ مؤید ہے کیونکہ السنۃ ما واظب
علیہ النبی صلعم مع ترکہ مرۃ او مرتین تو آنحضرت نے وضع تحت السرۃ کو ایکبار
یا دو بار ترک کیا تاکہ اُمت مرحومہ ضعیفہ پر واجب نہ ہوا اور حدیث مذکور ہم پر
حجۃ جب ہوئی کہ وضع تحت السرۃ کی وجوب کے ہم قایل ہوتے وہو کما تری
بلکہ حق یہہ ہے کہ حدیث مذکور اُس جزو سلبی کے بیان کے واسطے ہے جو
مفہوم سنت وضع تحت السرۃ مین ماخوذ ہے کہ وہ ترک مرۃ او مرتین ہے
جیسے روایت علی جزو ثبوتی کے لئے کہ مواظبۃ ہی بیان ہے فہذا لنا علیہم
لا لہم علینا وجہ ثالث حدیث مرسل جو معتضد بسند ضعیف ہو وہ بالاتفاق

حجت ہے اور سند غیر معتضد بہ راجح ہے لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ وجہ رابع حدیث صدر بسبب مخالفت اجماع معلول و مرجوح ہے کیونکہ سوائے شافعی کے وہ بھی ایک قول ہین کسی نے اسپر عمل نہین کیا امام شافعی سے بھی قول مشہور مین رجوع ثابت ہے لہذا نووی شافعی نے شرح مسلم مین کہا ہے۔

ویجعلہما تحت صدرہ فوق السرۃ ھذا مذھبنا المشہور وبہ قال الجمھور وقال ابوحنیفۃ وسفیان الثوری واسحاق بن راھویہ وابو اسحق المروزی من اصحابنا یجعلہما تحت سرتہ وعن علی ابن ابی طالب روایتان کالمذھبین وعن احمد روایتان کالمذھبین وروایۃ ثالثۃ انہ مخیر بینہما ولا ترجیح وبھذا قال الاوزاعی وابن المنذر وعن مالک روایتان احدھما یضعھما تحت صدرہ والثانیۃ یرسلھما ولا یضع احدھما علی الاخری وھذہ روایۃ جمھور اصحابہ وھی مذھب اللیث ابن سعد وعن مالک استحباب الوضع فی النفل والارسال فی الفرض وھو الذی رجحہ البصریون من اصحابہ انتہی اس سے معلوم ہوا کہ کسی مجتہد کا مذہب وضع علی الصدر نہین نہ قبل از شافعی نہ بعد اور بلکہ شافعی بھی قول مشہور مین اجماع سے اتفاق رکھتا ہے اور مذاہب ان تین امر دن مین منحصر ہین وضع یا ارسال وضع یا تحت سرہ یا فوق سرۃ کما قال الترمذی والعمل علی ھذا عند اھل العلم من اصحاب النبی صلعم والتابعین ومن بعدھم یرون ان یضع الرجل یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ ورای بعضھم ان یضع فوق السرۃ ورای بعضھم تحت السرۃ وکل ذلک واسع عندھم

اور روایت تیسری یہ کہ مخیر ہے درمیان دونوں کے اور ترجیح نہیں اور اسی کے قائل اوزاعی اور ابن منذر کا اور مالک سے دو روایتیں ہین ایک یہ کہ دونون ہاتھون کو سینہ کے نیچے رکھے اور دوسری یہ کہ دونو ہاتھون کو چھوڑ دے اور ایک کو دوسرے پر نہ رکھے اور یہ روایت جمہور اصحاب مالک کی ہے اور یہی مذہب لیث ابن سعد کا ہے اور مالک سے

اگر وضع علی السند بھی کسیکا مذہب ہوتا تو ترمذی اُسکو بھی نقل کرتا جیسا کہ اور مذہب نقل کئے ہین اور وضع کی حصر دو مذہب مین ذکرتا فالحدیث المرسل المعتضد بفتوی العلماء الاعلام مقدم علی الحدیث الغیر المعتضد المخالف عن فتوی الاجماع لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ وجہ خامس عبدالرحمن ابن اسحاق واسطی امام صاحب کے بعد پیدا ہوا ہے تو اُسکا ضعف امام کے مذہب کی قوۃ کو مضر نہین کیونکہ ضعف سند مین بعد امام کے پیدا ہوا ہے شاید کہ امام کو بغیر ضعف پہنچا ہو وجہ سادس ہم نے مقدمہ اولی مین ثابت کیا ہے کہ بیان کا مجمل کے قوۃ مین ہونا واجب نہین تو حدیث ضعیف مجمل صحیح کا بیان واقع ہوسکتی ہے جیسکہ خبر واحد مجمل قطعی کے بیان کے لئے صالح ہے وجہ سابع حدیث مروی باسانید ضعیفہ تعدد طرق کے سبب ضعف سے نکلکر حسن لغیرہ کے درجہ کو پہنچتی ہے

سوال چہارم

آنحضرت کا مقتدیونکو سورہ فاتحہ سے منع کرنا

الجواب المستطاب اقول وبالحول نشرع اولاً فی الایراد الادلۃ علی منع قرءۃ الفاتحۃ خلف الامام ونجیب ثانیا عن ادلۃ الخصم جوابا یشفی العلیل ویروی الغلیل فاعلم یرشدک اللہ تعالی علی علم الکتاب والسنۃ ان علی منع القرءۃ خلف الامام دلائل بارقۃ وحجج شارقۃ لایحیطہا الاذہان ولایحصیہا افکار الانس والجان وانا نذکر منہا جملۃ من الادلۃ المؤیدۃ

بقسطاس البرهان لئلا یکون للناس حجۃ علی اللہ بعد البیان وماذا
بعد الاعلام والاعلان الا الضلال والطغیان **منہا** عن ابی ہریرۃ
قال قال رسول اللہ صلعم اذا امن القاری فامنوا فان الملائکۃ تؤمن
فمن وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ رواہ البخاری
وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا امن الامام فامنوا فانہ من وافق
تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ متفق علیہ وفی
روایۃ قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین
فانہ من وافق قولہ قول الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ ہذا لفظ البخاری
ولمسلم نحوہ توجیہ الاستدلال باربعہ وجوہ **وجہ اول** آنحضرت صلعم نے
امام کو باسم قاری تعبیر فرمایا اگر قرأت امام ومقتدی میں مشترک ہوتے
تو امام کو باسم قاری خاص نہ فرماتے اگر کوئی شبہ کرے کہ یہہ عمل مفہوم مخالف
پر ہے وہو لیس بحجۃ عند الحنفیہ تو جواب دو وجہ سے ہے اولاً خصم مفہوم مخالف
کے حجت ہونے پہ قایل ہے فالحدیث حجۃ علیہ ثانیاً یہہ اس باب سے
نہیں بلکہ کلام اسمین ہے کہ مراد قاری سے مفہوم عام مشترک بین الامام
والمقتدی ہے یا خاص امام ہے بدین طور کہ قرأت صفت خاصہ امام کی
ہو یا بدین طور کہ اطلاق عام ومراد خاص ہو اول باطل ہے کیونکہ تامین
اتباع امام کے قول کے ساتھ ہو نہ کہ اسکے ساتھ جو عام ہے امام ومقتدی
سے اور ثانی مطلوب ہی جس پر طبایع اذکیا مرغوب ہے ثالث نیز باطل ہے
ورنہ ارتکاب مجاز بغیر قرینہ صارفہ عن الحقیقۃ لازم آئیگا ومثل ہذا بعید

ع روایت ہے ابو ہریرہ سے کہا فرمایا رسول اللہ صلعم نے جب آمین کہے قاری تو تم آمین کہو اسواسطے کہ ملائکہ آمین کہتے ہیں پس جسکی آمین موافق ہوئی ملائکہ کی آمین سے بخشے جاتے ہیں اسکے اگلے گناہ روایت کیا بخاری نے اور روایت ہے کہا فرمایا رسول اللہ صلعم نے جب امام آمین کہے تو تم آمین کہو پس جسکی آمین

سے موافق ہوا اگلے گناہ اسکے بخشے جاتے ہیں یہہ حدیث متفق علیہ ہی اور ایک روایت میں ہے کہ جب امام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو اسواسطے کہ جسکا قول ملائکہ کے قول سے موافق ہوا اسکے اگلے گناہ بخشے جاتے ہیں یہہ لفظ بخاری کا ہے اور مسلم میں اسی جیسا ہے

عن الرسول الذی ھو افصح العرب العرباء و ابلغ الادباء والخطباء اگر
کوئی کہے کہ امام کو اسلئے باسم قاری تعبیر کیا کہ قرات اسکی ظاہر ہی نہ مقتدی کی
تو جواب یہہ ہے کہ اطلاق عام شامل قرات خفیہ اور جہریہ کر کے ارادہ خاص
فرد کا کہ قرات جہریہ ہے لینا ارتکاب مجاز سے خالی نہیں اور صرف الی المجاز
بغیر قرینہ مانعہ اور نکتۂ رفیعہ کے جایز نہیں اما یہہ قول کہ ان المطلق اذا اطلق
یراد بہ الفرد الکامل عام و مطلق نہیں ورنہ جمیع عمومات اور اطلاقات مین
تخصیص و تقیید بلا ضرورت قاضیہ لازم آئیگی اور ہر جگہہ عام و مطلق سے
فرد کامل لیا جاویگا و ھل ھذا الا انھدام اساس الشریعۃ و انطفاء نبراس
الملۃ الرفیعۃ اعاذنا اللہ منہ **وجہ ثانی** اگر مقتدی بھی قرات فاتحہ
کرے تو اکثر اوقات اسکو ممکن نہیں کہ اتباع امام کرے تقریرہ الملازمۃ امام
نصف فاتحہ میں تہا کہ مسبوق نے اقتدا کی یا کسی بطئی القرات نے سریع القرات
کے ساتہہ اقتدا کی پس امام نے فاتحہ ختم کیا اور مقتدی مثلا اھدنا الصراط
المستقیم کو پہنچا تو مقتدی یا آمین کہیگا یا نہ کہیگا دونوں امر باطل ہیں فالملزوم
مثلہ اما اول اسلئے کہ نظم قرآن یہہ عبارت مختلہ بنے گی اھدنا الصراط المستقیم
آمین صراط الذین انعمت علیھم تو لازم آیگا اختلال غیر کلام اللہ کلام اللہ مین
اور ادخال کلام اجنبی غیر مرتبط قرآن مین حرام ہے کیونکہ اسمین شائبہ تحریف
ہے وھو حرام قطعا و مقدمۃ الحرام حرام قطعا اما ثانی اسلئے کہ خلاف امر آنحضرت
لازم آیگا اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین و اذا قال القاری
ولا الضالین فقولوا آمین اذا امن الامام فامنوا کیونکہ ان احادیث وارد

سے جمع طریق سے خصم پر استدلال وارد ہے **وجہ ثالث** جب مقتدی
امام کی تابعداری سکے باعث اثناء قرءۃ فاتحہ مین آمین کہیگا اور جب آپ
ولا الضالین پڑہیگا تو آمین کہیگا یا نہ بر تقدیر اول مقتدی کو دوبار آمین
کہنا پڑیگا ایک بار درمیان فاتحہ کی دوسری بار بعد فاتحہ کی
وای شناعۃ اشنع من ہذا بر تقدیر ثانی آمین کا کہنا غیر محل مقتضی امامین لازم
آئیگا وہو باطل **وجہ رابع** اگر مقتدی بھی قاری ہوتا تو آنحضرت صلعم اس
طرح ارشاد فرماتے اذا قولوا ولا الضالین فقولوا آمین کیونکہ جب امام وماموم
دونون بالاستقلال فاتحہ کے قاری ہوئے تو ہر ایک کو باستقلال لاحق
ہوگا جو تابع فاتحہ کا ہے کہ وہ تامین ہے نہ آنکہ امام وماموم فاتحہ پڑہنے
مین مستقل رہین اور فاتحہ کی تابع مین جو آمین ہے مقتدی تابع امام رہے
کیونکہ یہہ خلاف واقع اور خلاف معقول منقول ہے وہذا کلہ مما اشرت بہ
فافہم **منہا** عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلعم اذا جئتم
الی الصلوۃ ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوہ شیئا ومن ادرک
رکعۃ فقد ادرک الصلوۃ رواہ ابوداؤد وعن ابی ہریرۃ انہ کان
یقول من ادرک الرکعۃ فقد ادرک السجدۃ ومن فاتتہ قرءۃ ام القرآن
فقد فاتہ خیر کثیر رواہ مالک یہہ دونون حدیثین بچندین وجوہ دلیل
قاطع ہین اسپر کہ مقتدی پر قرءت فاتحہ واجب نہین وجہ اول اگر من ادرک
الرکعۃ تمام رکعت پر محمول ہوئے یعنی رکعت کا معنی تمام رکعت کا ہو
تو سجدہ ورکوع ہین جو مقابلہ کیا ہے اسکی مناسب نہین کیونکہ تفسیر ابہان واسطہ

کہ وہ ادراک رکوع ہے اسکا حکم بیان کرنا باقی رکھا بلکہ بمناسب تقابل ادراک
السجود ادراک الرکوع ہے۔ وجہ دوم اگر رکعت یہان بمعنی رکوع نہ ہو تو مناسب
تھا کہ آنحضرت اس طرح فرماتے اذا جئتم الی الصلوۃ ونحن فی الرکوع
فارکعوا ولا تعدوہ شیئا اور اس ہی سے عدم محسوبیۃ سجدہ کے بھی
بطریق اولی مستفاد ہے کیونکہ جب باوجود ادراک رکوع کے رکعۃ محسوب نہو
تو بادراک سجدہ کی کسطرح محسوب ہو نگی پس معلوم ہوا کہ رکعت سے
رکعت تامہ مراد نہین بلکہ رکوع ہے کما فی حدیث البخاری عن رفاعۃ ابن
نافع قال کنا نصلی وراء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلما رفع راسہ
من الرکعۃ قال سمع اللہ لمن حمدہ الخ وجہ سیوم مراد صلوۃ سے اس قول
بین من ادرک الرکعۃ فقد ادرک الصلوۃ رکعت ہے یا تمام صلوۃ یا ثواب
جماعۃ بر تقدیر اول مراد رکعت سے رکوع ہے یا رکعت تامہ پہلے شق پر ہمارا
مدعی ثابت ہے دوسرے شق پر یہہ معنی ہوگا من ادرک الرکعۃ التامۃ فقد
ادرک الرکعۃ ولا یخفی سخافتہ کیونکہ مفید معنی نہین بر تقدیر ثانی یہہ معنی ہوگا
من ادرک الرکعت الواحدۃ فقد ادرک تمام الصلوۃ تو چاہیئے کہ مسبوق بعد فراغت
امام نماز سے مافات من الصلوۃ کا اعادہ نہ کرے ولبطلان ہذا التقدیر مما لا یخفی
بر تقدیر ثالث اس قول مقابلہ جو نحن سجود فلا تعدوہ شیئا سے کیا ہے وہ عبث
ہوگا کیونکہ یہہ مقابلہ دال ہے اسپر کہ سوق کلام بیان محسوبیۃ اور عدم محسوبیۃ
مین ہے تاکہ وجوب اور عدم وجوب اعادہ کہ مستلزم فراغ ذمہ کو ہے مرتب
کیا جاوے پس بلحاظ این سوق مراد یہہ ہے کہ ادراک سے ادراک صلوۃ ہو

ہوتا کہ محسوب ہو کر مفروغ الذمہ ہو جاتے نہ اسکہ مدرک ثواب جماعت ہوئے تو یہ معنی
لینا مخالف سوق عبارت ہے ورنہ ثواب جماعت مسبوق کو تشہد بلکہ سلام کے
ادراک سے بھی حاصل ہے رکوع وسجدہ کا کیا ذکر ہے اور اگر ادراک تشہد وسلام
سے ثواب مرتب نہوتا تو شمول جماعۃ اسکو بعد فوت ہونے تمام رکعت ورکوع
کے اقتدا خلف الامام کا کیا فایدہ تہا علاوہ آنکہ فقد ادرک الصلوۃ کا معنی فقد
ادرک ثواب صلوۃ الجماعۃ کرنا حذف کثیر کا اور کثرت مجاز کا ارتکاب ہوتا ہے
وہو خلاف الاصل وجہ چہارم اطلاق رکعت رکوع پر حقیقۃ اور تمام رکعت پر مجاز
ہے باب اطلاق الجزء علی الکل سے ہے کما فی قولہ تعالی فارکعوا مع الراکعین
اما ابداء احتمال اشتراک شرعی پس قول بلا دلیل ہے اور مجرد اطلاق ثبوت کے لئے
کافی نہین مع ان الاشتراک خلاف الاصل فالحمل علی الحقیقۃ خیر من حملہ
علی المجاز بلا قرینۃ صارفۃ عنہا وجہ پنجم اگر معنی رکعت کا من ادرک الرکعۃ
فقد ادرک السجدۃ مین رکعت تامہ کا ہوتا تو معنی یہہ ہوتا من ادرک الرکعۃ التامۃ
فقد ادرک السجدۃ ایسی کلام مطرح جسمین کوئی نکتہ نہین ہرگز کوئی دانا
سو نہہ پر نہ لاویگا چہ جائے کہ حضرت رسالت موصوف بصفۃ اوتیت جوامع
الکلم وجہ ششم اگر جناب رسالت مآب صلعم من ادرک الرکعۃ فقد ادرک الرکعۃ
فرماتے تو اس سے ابلغ تہا کہ رکوع سے سجدہ کی طرف انتقال فرمایا ہوتا لانہ
یشعر عن طفرۃ النظام ویعبر عن اختلال نظام الکلام باوجودیکہ ادراک رکوع
مستلزم ادراک سجدہ ہے ولا عکس وجہ ہفتم قول آنحضرت من فاتتہ قرءۃ
ام القرآن فقد فاتہ خیر کثیر ایجاب قرءت فاتحہ پر دال نہین بلکہ اسپر دال ہے

که ادراک قرءت فاتحه یا سماع قرءت فاتحه کا امام سے افضل ہے ان احادیث
مرویه ابی ہریره کے ساتهه اس حدیث کا جواب حاصل ہوا که مسلم نے ابی ہریره
سے روایت کی ہے عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم
من صلی صلوة لم یقرء فیها بام القران فهی خداج ثلاثا غیر تمام فقیل لابی هریرة
انا نکون وراء الامام قال اقرء بها فی نفسك فانی سمعت رسول الله صلعم
یقول قال الله تعالی قسمت الصلوة بینی وبین عبدی نصفین ولعبدی
ما سأل فاذا قال العبد الحمد لله رب العلمین قال الله تعالی حمدنی عبدی
واذا قال الرحمن الرحیم قال الله تعالی اثنی علی عبدی واذا قال مالك یوم
الدین قال مجدنی عبدی واذا قال ایاك نعبد وایاك نستعین قال هذا
بینی وبین عبدی ولعبدی ما سأل فاذا قال اهدنا الصراط المستقیم صراط
الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین قال هذا لعبدی ولعبدی
ما سأل اور حصول جواب بچندین وجوه ہے اولاً حدیث ابی ہریره مین
ایسی کوئی شے نہین که مقتدی کے وجوب قراة پر دال ہو بلکه ابی ہریره کی رائے
ہے فقط کیونکه احتمال ہے که مراد حدیث مین وه نماز ہو که جسمین امام نہین
ثانیاً ممکن ہے که مراد ابی ہریره کے قول سے اقرء فی نفسك اخطار فی
البال ہو نه قرءت سریه کما فی قوله تعالی واذکر ربك اذا نسیت کیونکه آیه مین
ذکر سے مراد مقابل نسیان ہے نه ذکر لسانی ورنه مداومت اسپر ہو نہین
سکتی اسلئے که زبان کثرت تکلم وذکر سے مانده وعاجز ہوتی ہے تو اسی طرح
ما نحن فیه مین قرءت سے اخطار بالبال مراد ہے کیونکه اطلاق نفس قلب پر

عرف شرع میں بہت آیا ہے اور قراۃ قلبیہ مراد ہے التفات قلب من حیث الحفظ علی اللفظ والمعنی سے۔ اسکے ساتھ تعارض مرویات ابی ہریرہ سے مرتفع ہوا اور جمع نصوص متحقق ہوا اور نہ یہہ ابو ہریرہ کی راے سے فقط تو وہ معارض نہیں ہوسکتی ہے اس روایت کو جو مرفوعاً روایت کی ہے وثالثاً کلمہ خداج اصل صلوۃ کی نفی پر ہرگز دال نہیں بلکہ نفی کمال پر دال ہے اور وہ مفید خصم نہیں ہمارے کہنے پر دلیل وہ ہے جو ترمذی نے روایت کی ہے عن الفضل ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوۃ مثنی مثنی تشہد فی کل رکعتین وتخشع وتضرع وتمسکن ثم تقنع یدیک یقول ترفعھما الی ربک مستقبلا ببطونھما وجھک وتقول یارب یارب من لم یفعل ذالک فھو کذا وکذا وفی روایۃ فھو خداج اور ظاہر ہے کہ بعد نماز تضرع وتخشع وتمسکن ودعا ہاتھ اُٹھا کے ہتھلیوں کو موںہہ کیطرف کرنا واجب نہیں اور اس مجموعہ یا ایک کا انمیں سے نہ ہونا اصل نماز کا مبطل نہیں بلکہ یہہ کام کرنے اداب سے ہیں تو کلمہ خداج کو فرضیتہ وایجاب پر دلالت نہیں فافہم فان ہذا المعنی للخصم قلیل الجدوی ورابعاً اگر من صلی صلوۃ الخ کا عموم مسلم رکہیں تو حدیث منسوخ یا مخصوص یا مرجوح اُن دلایل کے ساتہہ ہی جو گذر چکے ہیں اور جو آوینگے منہا قال اللہ تعالی اذا قرء القران فاستمعوا لہ وانصتوا لعلکم ترحمون وعن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلعم انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرء فانصتوا رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجۃ وفی روایۃ لمسلم عن ابی ھریرۃ وقتادۃ فاذا قرء فانصتوا جیسکہ تقریب استدلال

[حاشیہ:] تو قد وارد ہوا قولہ تعالی اذا قرئ القران اللہ جب قرآن پڑھا جاوے تو تم سنو ... جب ... روایت ہے ... صلی اللہ علیہ ... امام اسلیے ... اس کی ... جب ... تکبیر کہے ... اور جب ... تو تم خاموش رہو روایت ... ابو داؤد ... نسائی ... ابن ماجہ نے ... روایت مسلم میں ہے ابو ہریرہ اور قتادہ سے کہ جب امام قرات کرے تو تم چپ رہو ۱۲

تین مقدمات پر موقوف ہی لہذا اولاً تمہید مقدمات کر کے اتمام تقریب ثانیاً کرتے ہین

المقدمۃ الاولی شارع نے خطاب بالعمومات بلا انضمام قرینہ صارفہ یا معینہ صادر فرمائے ہین پس اگر صیغہ وضعاً عموم پر دلالت نہ کرے تو خطاب شارع بالعمومات صحیح نہ ہو لامتناع الخطاب بما لا یفہم لاسیما فی مقام التکالیف کما فی الاوامر والنواھی علاوہ انکہ سنۃ اللہ بیان شرایع و احکام مین اسالیب کلام عرب پر جاری ہے اگر بغیر قرینہ کوئی لفظ عموم پر دال نہ ہوتے تو کسی عموم مین قرینہ سے خلو جایز نہ ہوتا پس ثابت ہوا کہ واضع نے جو لفظ عموم کے واسطے وضع کی ہے وہ اسپر دلالۃ کرتی ہے جیسا کہ وضع باقی معانی مقصودہ فی التخاطب مین ہے اور یہہ استدلال اثبات الوضع بالقیاس کے قبیلے سی نہین بلکہ اثبات الوضع بکثرت الاستعمال بلا قرینہ کی قبیلے سے ہے اور کوئی شک نہین کہ یہہ دلیل تام ہے وضع کے ہونے پر کیونکہ مجاز کے لئے قرینہ صارفہ عن الحقیقت چاہئی باوجود انکہ اصل استعمال مین حقیقۃ ہے نہ مجاز اور یہہ استدلال بالمعقول ہے واما اجماع پس اسلئے کہ صحابہ وغیرہم سے احتجاج بالعمومات بلا نکیر ثابت ہی اور سب صحابہ مین بلا نکیر شایع تہا تو اجماع سکوتی ہوئی اور شک نہین کہ استدلال صحابہ وضع لغۃ پر مبنی ہے اگر کوئی شبہ کرے کہ یہہ قراین سے سمجھا گیا ہے تو ہم کہتے ہین اگر ایسا ہو تو کسی لفظ کے واسطے ظاہر مفہوم نہ ہو کیونکہ جایز ہے کہ قراین سے سمجھا جاوی اسلئے کہ ناقلین نے ہرگز نص وضع نقل نہین کی بلکہ اکثر کو تتبع موارد استعمال سی اخذ کیا ہے

المقدمۃ الثانیہ عام بالوضع جمیع افراد اپنی کو مستغرق ہے اور جن افرادونکو
متناول ہے حکم اسکا انمین قطعی ہے تو تخصیص عام جبتک کہ کسی قطعی کی سات مخصوص
نہوئی تو خبر واحد قیاس سے جایز نہین اسلئے کہ جسکو قطعی متناول قطعاً ہے ابطال
اسکا ظنی سے جایز نہین برہان اسکی یہ ہے کہ جب عام اپنے جمیع افرادکو
من حیث الوضع مستغرق ہوا تو بعض پر اطلاق کرنا یا اطلاق کل علی الجزء
یا تسمیۃ الجزء باسم الکل کے قبیلے سے ہے تو احتمال تخصیص عام مین ویسا ہے
کہ ویسا احتمال مجاز حقیقیہ مین ہے اور ظاہر ہے کہ احتمال مجاز قطعیہ معنی حقیقی
کو مضر نہین جب تک کہ کوئی قرینہ صارفہ عن الحقیقۃ نہو فی التوضیح وعندنا
هو قطعی مساوٍ للخاص وسیجیئ معنی القطع فلا یجوز تخصیصہ لواحد منهما
مالم یخص بقطعی لان اللفظ متی وضع لمعنیً کان ذالک المعنی لازماً له
الا ان تدل القرینۃ علی خلافہ ولو اراد البعض بلا قرینۃ لا ترتفع
الامان عن اللغۃ والشرع بالکلیۃ لان خطابات الشرع عامۃ والاحتمال
الغیر الناشی عن دلیل لا یعتبر فاحتمال الخصوص ههنا کاحتمال المجاز
فی الخاص انتہی اگر کوئی شبہ کرے کہ ہم نے مانا کہ عام مستغرق لجمیع افراد من حیث
الوضع سے بعض کا ارادہ کرنا صرف لفظ ہے حقیقت سے مجاز کیطرف لیکن جب
قرینہ صارفہ عن الحقیقت پایا جاوے تو صرف الی المجاز ممنوع نہین اور ما نحن فیہ
مین قرینہ اسپر کہ عام سے مراد بعض ہے نہ کل دلالۃ خبر احاد و قیاس ہے تو ہم کہتے
ہین کہ صرف الی المجاز جب جایز ہے کہ قرینہ پر علم قطعی ہو اور خبر احاد و قیاس مین
جو احتمال ہے وہ ناشی ہے دلیل سے کہ احاد غیر متواتر و قیاس غیر منصوص علیہ ہے تاکہ

عام ہو اور اگر بعد قرینہ بعض
افراد کا ارادہ کیا جاوے تو امان لغت
و شرع سے بالکل اٹھ جاوے گا اسلیے
کہ خطابات شرع عام ہین اور
ایسا احتمال کہ دلیل سے پیدا ہو
معتبر نہین پس احتمال خصوص
عام مین ایسا ہے جیسا احتمال
مجاز کا خاص مین ہے ۱۲

اگر متواتر یا منصوص علیہ ہوتے تو یہہ احتمال زایل ہوجاتا تو عدم سقوط احتمال
ناشی عن دلیل سے لازم نہین آتا عدم احتمال سقوط کہ وہ دلیل سے ناشی نہین
اور دلالت لفظ معنی حقیقی پر بالمطابقت قوی ہے دلالت اللزوم علی اللازم
سے کیونکہ مطابقی اقدم ہے التزامی پر کما ثبت فی موضعہ تو جب انفکاک ملزوم
لازم سے کسی ظرف من الظروف مین جایز ہوا تو جو اقدم ہے علم التعقل مین
التزامی سے اُسکا انفکاک کس طرح جایز ہوگا پس شک نہین کہ دلالت لفظ معنی
حقیقی پر بالمطابقت قطعی ہی مگر اسکہ کوئی قرینہ مانع تا ثبوت قطعی پایا جاوے
ورنہ عارض محتمل اصل قطعی کو معارض نہین ہوسکتا ہے لان الظن لا یغنی
عن الحق شیئا اور اس طرح سے شبہ کرنا کہ بعض صحابہ نے بعض صحابہ سے
احادیث سنکر عمومات قرآنی اور اُن احادیث کی عمومات کو جو بلا واسطہ حضرت سے
سنتے تہے تخصیص کرتے تہے تو اگر عمومات قرآنی اور جو حضرت سے بلا واسطہ سنتے تھے
قطعی ہوتے تو احاد اخبار سے کسطرح مخصوص فرماتے فعلم ان حکم العام ظنی ضعیف
کیونکہ اجماع اصطلاح مین ہو اتفاق المجتہدین من امۃ محمد صلعم
فی عصر علی کل حکم شرعی فی التوضیح قید الاجماع بالحکم الشرعی لان بعضہم
قالوا على ما من حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية
واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان وقع الاتفاق
على هذا او لم يقع فهما على السواء حتى ان انكر احد لا يكون كفرا بل يكون
جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق اولا واما الاحكام الدينية فاما ان تكون غير
شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا

خطاب الشارع وما ليس كذالك فادراكه اما بالحس او بالعقل فكل منهما
يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون
اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد صلى الله عليه وسلم
ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا
مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل
عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا فان اجماعهم
على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا
يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب
فيرجع الى الامر الاول وهو ان يكون امرا حسيا ماضيا وان كان امرا يدرك
بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات
فان مستند الاجماع لا يكون الا قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعية انتهى
جب یہ ظاہر ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ وہ جو صحابہ سے تخصیص قطعیات باخبار آحاد
منقول ہے بچندین وجوہ اجماع مصطلح کی قسم سے نہین وجہ اول صحابہ
بنقل صحیح مستقبل تام ہمکو نہین پہنچی اور اگر ایسی نقل بھی تسلیم کرین تو اُس نقل
کا تواتر غیر مسلم ہے تاکہ حکم قطعیت اُسپر متفرع ہوتا اور مثل حدیث متواتر کے
نص قطعی کے حکم مین ہوتا بلکہ اسکی نقل یا بطریق تعلیق یا انقطاع کے ہے
اور اگر تنزل کرین تو وجہ احادسی ترقی نہین کرتا ہے تو خبر واحد کے حکم مین
ہوا اور خبر واحد مخصص کسی فرد قطعیات کی ہمارے نزدیک نہین تو
کس طرح حکم قطعیت جمیع عمومات کے ابطال مین معتبر کیجائیگی وجہ ثانی

تخصیص قطعیات کا خبر احاد کے ساتھہ جمیع مجتہدین سے واقع ہونا غیر مسلم ہے
اور یہہ بھی غیر مسلم ہے کہ بعض مجتہدین سے واقع ہوئی اور باقیون کو اسکی خبر نہنچی
اور وہ سالت رہی یہانتک کہ مدت تامل کی گذر گئی ومن ادعی فعلیہ بیان المخصصات
بالکسر والمخصصات بالفتح من حیث التفصیل حتی یعلم ان مثل ہذہ القطعیات
قد خصصت بمثل ہذہ الاخبار التی سمع بعضہم عن بعض بطریق الاحاد ولم یسمعوا
بعد ذلک عن حضرت الرسالت حتی وقع منہم تخصیص القطعیات بالاحاد اور نیز نقل
صحیح متصل کے ساتھہ ثابت ہونا چاہئے کہ یہہ تخصیص فلانے مجتہد سے واقع
ہوئی اور وہ تخصیص فلانے مجتہد دوسرے سے اور اسی طرح تا انکہ مجتہدین
صحابہ سے منقول ہو یا انکہ اس طرح قول منقول ہوا انا اجمعنا علی جواز
تخصیص القطعیات باخبار الاحاد وجہ ثالث تخصیص قطعیات کا بانبار احاد جمیع
مجتہدین صحابہ سے زمانہ واحد میں واقع ہونا غیر مسلم ہے تا کہ اجتماع اتفاق
کے ساتھہ متفرع ہو وجہ رابع لا نسلم کہ یہہ مسئلہ حکم العام قطعی [illegible] یعنی
لا یدرک لولا خطاب الشارع کے قبیلے سے ہے کیونکہ تقسیم نظم خاص و عام [illegible] ما
یتناولہما کی طرف من حیث الوضع ہے اور وضع الفاظ جناب رسول اللہ صلعم
کے بعثت سے اول سے ہے پس حکم الفاظ متعلق بالوضع بھی ایسا ہی ہے
ومن ادعی ان الشارع قد تصرف فی حکم العمومات علی غیر اسالیب
استعمالات العرب حتی صارت منقولات شرعیۃ فعلیہ البیان وجہ خامس
اگر ہم تسلیم کریں کہ بعض صحابہ سے کسی قطعی کی تخصیص واقع ہوئی اور باقیون
کو پہنچی اور انہون نے اسپر انکار نکیا تا کہ مدت تامل گذر گئی تو خصم کو کچھہ

نافع نہین اور نہ اس مادہ خاصہ مین اجماع سکوتی ہے چہ جائی انکہ تخصیص
جمیع عمومات قطعیہ اخبار احاد کے ساتہہ جمیع موادین تسلیم کیا جاوے کیونکہ
عدم انکار انکا اس سبب سے نہ تہا کہ انہون نے اس مسئلہ جواز تخصیص قطعی
بخبر الواحد مین اُن سے اتفاق کرلیا تہا بلکہ اسلئے انکار نکیا کہ وہ خبر واحد کہ
بعضون کو بالواسطہ پہنچی تھی اُن بعضون کو بلا واسطہ حضرت رسالت سے
بالیقین پہنچی ہو تو ان دوسرون کے نزدیک دلیل قطعی ہوگئی وبجوز
تخصیص القطعی بالقطعی بالاجماع تو بعضون نے نص قطعی کو خبر واحد کے
ساتہہ اپنی راے سے خاص کیا اور دوسرون نے انکار نکیا کیونکہ جو فریق
اول کے نزدیک خبر واحد ظنی تھی فریق ثانی کے نزدیک نص قطعی تھی

المقدمۃ الثالثۃ فی التوضیح[۱] واما الثالث ای المخلص من قبل الزمان
فانہ اذا کان صریح اختلاف الزمان یکون الثانی ناسخا للاول فکذا
اذا کان دلالۃ کنصین احدھما محرم والاخر مبیح یجعل المحرم ناسخا لان
قبل البعثۃ کان الاصل الاباحۃ والمبیح ورد لابقائہ ثم المحرم نسخہ
ولو جعلنا علی العکس یتکرر النسخ ای لو جعلنا ان المحرم کان متقدما علی
المبیح فالمحرم کان ناسخا للاباحۃ الاصلیۃ ثم المبیح یکون ناسخا للمحرم
فیتکرر النسخ فلا یثبت التکرار بالشک وفیہ نظر لان الاباحۃ الاصلیۃ
لیست حکما شرعیا فلا یکون الحرمۃ بعدہ نسخا وبیانہ انا لا نسلم ان
المحرم لو کان متقدما لکان ناسخا للاباحۃ فانہ انما کان ناسخا لھا
ان قد ورد فی الزمان الماضی دلیل شرعی دال علی اباحۃ جمیع الاشیاء

فيلزم حينئذ يكون المحرم ناسخا للمبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم

فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن

تمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع

المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به

لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق

لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان انتفع

بما في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه

اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع

ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم ههنا تغيران واما

على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فيقرر

الدليل بهذا الطريق او نقول عنينا بتكرار النسخ هذا المعنى من النسخ بالتفسير

الذي ذكرته **وقد قال فخر الاسلام** هذا اي تكرار النسخ

بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان

البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة

اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة

في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت باق الى ان

يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان ووقوع

التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع

وظهور الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد

اور تکرار نسخ حقیقۃ آیا اور اگر متعارض ہے تو محرم مبیح سے جو مباح نہیں اسکو مخصوص کرینگی اور باقی

لمحرم والمبیح انتہی **قال العلامۃ** فی شرح التلویح قوله لان
الاباحۃ الاصلیۃ لیست حکما شرعیا فان قیل هی حکم شرعی ثبت
لقوله تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا قلت انما یصح ذلك لو ثبت
تقدم هذه الایۃ علی النصین المفروضین اعنی المحرم والمبیح والی هذا
اشار بقوله فان ای المحرم انما یکون ناسخا للاباحۃ قد ورد ای ان کان
قد ورد او علی تقدیر ان قد ورد فی الزمان الماضی ای الزمان المتقدم
علی زمان ورود النص المحرم والمبیح دلیل شرعی دال علی اباحۃ جمیع
الاشیاء لکن ورود هذا الدلیل متقدما علی ورود النصین المبیح و
المحرم لیس بمسلم علی الاطلاق وفی جمیع الصور بل قد وقد وبهذا تبین ان
تقریر الدلیل بوجه لا یرد علیه النظر علی ما ذکره المصنف لیس بتام
لان عدم العقاب علی الانتفاع انما یصیر حکما شرعیا بعد ورود النص
الدال علی اباحۃ جمیع الاشیاء فتغییره بالنص المحرم لا یکون نسخا بالمعنی المصطلح
الا اذا تاخر المحرم عن دلیل اباحۃ الاشیاء وهو لیس بلازم وبالجملۃ المعتبر فی النسخ
کون الحکم شرعیا ولا یثبت ذلك الا اذا تقدم دلیل اباحۃ الاشیا
علی دلیل تحریم ذلك الشیء المخصوص انتهی وتعقب علیه العلامۃ الحلبی
فی حاشیته فقال یمکن ان یقال ان کان هذه الایۃ متاخرۃ عن نصوص
التحریم کان ناسخا لها فلا تحریم وان هذا خلاف الاجماع وان کانت
متقدمۃ فقد ثبت الاباحۃ الشرعیۃ فی الکل وتکرار النسخ حقیقۃ وان کانت

مقارنۃ تخص من عمومہا ما الیس بمباح ویبقی الثانی علی الاباحۃ الشرعیۃ

اقول بحول اللہ تعالی توضیح المقام بحیث لا یشذ عنہ شیٔ من المرام یہہ ہی اگر مانا جاوے کہ بوقت مقارن اس آیۃ کے نصوص تحریم کے ساتہہ نصوص تحریم اس آیۃ کی مخصص ہین تو نص مبیح دوسری تین حال سے خالی نہین یا نص تحریم سے مقدم ہی یا موخر یا مقارن بر تقدیر اول نص تحریم ناسخ اسکی ہوگی وہو المطلوب بر تقدیر ثانی تکرار النسخ لازم آئیگا بر تقدیر ثالث ایک وقت مین تکلیف شرعی دو نقیضون کے ساتہہ لازم آئیگی وہو باطل اگر کوئی شبہہ کرے کہ مصنف نے فصل عام وخاص مین فرمایا ہے اذا جہلنا التاریخ حملنا علی المقارنۃ یہان بھی ممکن ہے کہ کہا جاوے اذا جہلنا تاریخ ورود النص المبیح والمحرم حملنا علی المقارنۃ اور جب مقارنۃ مانی گئی تو تعارض دونون مین لازم آیا وقد ثبت ان الادلۃ المتساویۃ اذا تعارضت تساقطت تو رجوع اباحۃ شرعیہ کیطرف لازم آیا وہو خلاف ما ادعیتم تو ہم کہتے ہین کہ بر تقدیر جہالت تاریخ اگر خاص وعام مین مقارنۃ فرض کیجاوے تو الغای خاص وعام لازم نہین آتا بلکہ نہایت وہ جو لازم آتا ہی تخصیص عام کی ہے اور تخصیص کرنا الغاے عام بالکل نہین اور ما نحن فیہ مین امر ایسا نہین کیونکہ نص محرم ومبیح کا سقوط رأسا لازم آتا ہے اور امر بالدلیلین اہمال والغار دلیلین سے بہتر ہے فافہم فانہ دقیق **اتمام التقریب** بحسن الترتیب آیہ عام ہی اسلئے کہ قرأت سریہ وجہریہ کو متناول ہے اور حکم عام اپنے جمیع افراد مین قطعی ہی اور تخصیص عام قطعی خبر واحد کے ساتہہ جائز نہین لما مر فی المقدمۃ الثانیۃ اور نہین

تاویل کرنے کہ مراد انصات سے عدم جہر ہے نہ عدم تکلم مطلقا اور قرینہ اسپر وہ
اخبار احاد ہین جو قرٔت خلف الامام مین مروی ہین مگر یہی ہے کیونکہ صرف
الی المجاز جب جائز ہے کہ علم قطعی قرینہ مانعہ پر ہوئی اور علم باخبار احاد قطعی
نہین لما مر فی المقدمۃ الثانیہ و نیز آیتہ اور دیگر احادیث بمنطوقہا حرمتہ قرٔۃ
خلف الامام پر دال ہین اور محرم ناسخ مبیح کر ہوتی ہے لما مر فی المقدمۃ الثالثہ
تو دلایل قرٔت کے منسوخیت ثابت ہوئی علاوہ انکہ اُن دلایل کے ثبوت مین
کلام ہے کما سنلقی علیك قولا ثقیلا اگر کوئی شبہ کرے کہ قولہ تعالی
فاستمعوا لہ قرینہ قویہ قرٔت جہریہ دون السریہ کی مراد ہونے کے لئے ہے
کیونکہ استماع قرٔت جہریہ مین ممکن ہے نہ سریہ مین ورنہ تکلیف مالا یطاق
لازم آیگی اسلئے کہ استماع قرٔت سریہ کا طوق بشر سے خارج ہے تو اسکا جواب
بچند وجوہ ہے وجہ اول سمع و استماع مین فرق ہے کیونکہ سمع کا
معنی شنیدن ہے خاصۃ اور استماع شنیدن اور گوش نہادن پر بالاشتراک
اطلاق کیا جاتا ہے کما فی الصراح تو معنی اول صلوۃ جہریہ کے ساتھ مختص ہے
بخلاف معنی ثانی کہ وہ جہریہ اور سریہ دونون کو شامل ہے کیونکہ التفات
الاذن الی الشئ عام ہے ازانکہ سمع حاصل ہو یا نہو اسلئے کہ التفات مستلزم حصول
ملتفت الیہ کو نہین اگر کوئی کہے کہ اشتراک مورث احتمال ہے اور احتمال مبطل استدلال
ہے تو ہم کہینگے کہ یہان معنی ثانی متعین ہے ورنہ معنی اول جہریہ مین بھی ممکن
نہین جسوقت کہ مقتدی امام سے اسقدر بعید ہو کہ قرٔت امام نہین سن سکتا ہے
نتعین الثانی وجہ ثانی آیتہ مذکورہ دونون نوع قرٔ جہریہ و سریہ کے حکم کو شامل ہے

ورنہ مقدم عام تالی خاص کو کسطرح مستلزم ہوگا لبطلان عموم الملزوم وخصوص
اللازم فالمعنی اذا قرء القرآن سرا وجہرا فاستمعوا له فی الجہریة وانصتوا فی السریة کما
فی تفسیر المدارک اور یہہ کہنا کہ استماع جہریہ مین مستلزم انصات نہین تو تمہارا
دعوی صحیح نہوا باطل ہے کیونکہ ہرگاہ سریہ مین باوجود عدم مانع کے انصات ثابت
ہے تو جہریہ مین باوجود مانع بطریق اولی ثابت ہے ونیز کوئی قایل نہین کہ جہریہ مین
قرات اور سریہ مین انصات کیا جاوے تو یہہ کہنا خلاف اجماع ہے علاوہ آنکہ
قولہ صلعم اذا قرء القرآن فانصتوا قرات سریہ وجہریہ مین وجوب انصات
پر دلالت کرتا ہے اور قید استماع اسمین نہ یادہ نہین تاکہ وہم کیا جاتا کہ حکم خاص
قرات جہریہ کے ساتہہ ہے وجہ ثالث فی فتح القدیر والانصات لا یخص
الجہریة لانه عدم الکلام لکن قیل ان السکوت للاستماع لا مطلقا وحاصل
الاستدلال بالایة ان المطلوب امران الاستماع والسکوت فیعمل بکل
منهما والاول یخص الجہریة والثانی لا فیجری علی اطلاقه فیجب السکوت عند
القرءة مطلقا وهذا بناء علی ان ورود الایة فی القرءة فی الصلوٰة واخرج
البیہقی عن الامام احمد قال اجمع الناس علی ان هذه الایة فی الصلوٰة انتہی
اقول ابی ابن کعب سے کہ فقہا صحابہ سے ہے یہہ مروی ہے لما نزلت هذه
الایة ترکوا القراءة خلف الامام وہ جو کہتے ہین کہ آیہ خطبہ مین نازل ہوئی ہے
تو حکم مختص خطبہ ہوا بچند وجوہ باطل ہے اولا آیت بالاتفاق مکی ہے اور جمعہ
مدینہ مین واجب ہوا کذا فی معالم التفسیر وثانیا مراد قرآن سے اذا قرء القرآن مین
خطبہ مجازا ہے یا وہ آیات ہین جو خطبہ کی ضمن مین پڑہی جاتی ہین بنابراوّل

۵ قولہ فی فتح القدیر الخ فتح القدیر مین ہے کہ انصات جہریہ کے ساتہہ خاص نہین کیونکہ انصات بات نہ کرنے کو کہتے ہین لیکن کہا گیا ہے کہ سکوت فقط استماع کے واسطے ہے نہ مطلق سکوت اور حاصل استدلال کا آیت سے یہ ہے کہ مطلوب دو امر ہین ایک استماع دوسرا سکوت پس عمل ہر ایک کے ساتہہ کرے استماع جہریہ کے ساتہہ خاص ہے اور سکوت خاص نہین ہے پس سکوت بوقت قرات مطلقا واجب ہوا اور یہ بنا اس بات پر ہے کہ آیت قرات فی الصلوٰة مین وارد ہے اور بیہقی نے امام احمد سے روایت کی ہے کہ لوگون کا اس پر اجماع ہے کہ یہ آیت نماز مین نازل ہوئی ہے ۱۲ ۶ قولہ لما نزلت الخ جب یہ آیت نازل ہوئی لوگون نے قرات خلف الامام ترک کی ۱۲

کلمہ قرآن مطلق ذکر اللہ یا خاص ذکر اللہ کے لئے مستعار ہوگا تا کہ خطبہ پر اطلاق

صحیح ہووے اور یہہ ارتکاب مجاز بعید او استعارہ علم واسم میں بغیر قرینہ داعیہ

کے ہی بنا پر ثانی تکلم خطبہ مین آیات قرآنی کے قرءت کے وقت ممنوع ہو گا

اور باقی خطبہ مین تکلم جایز ہو و بطلانہ مما لا یخفی علاوہ اسکے متضمن ہونا خطبہ کا آیات

قرآنی سے واجب نہین مسنون ہے فهذا الاحتمال مما یاباه صریح نظم القرآن

وبطلانه اجلى من البيان ثالثا الحكم لا يختص بمورده بل العبرة لعموم الالفاظ

واطلاقاتها كما ثبت في اصول الفقه **منها** قال الله تعالى فاقرءوا

ما تيسر من القرآن ويؤيده ما رواه البخاري وغيره في قصة تعليم النبي صلعم

احكام الصلوة للاعرابي ثم اقرء ما تيسر معك من القرآن وروى ابو داؤد

عن ابي هريرة امرني النبي صلعم ان انادي انه لا صلوة الا بقرءة ولو

بفاتحة الكتاب تو آیہ مذکورہ ان احادیث سے ملکر اسپر دال ہین کہ مطلق قرءت

نماز مین فرض ہے بغیر خصوصیت فاتحہ کے ولہذا قال في الحسامی وغیرہ

من كتب الاصول ولهذا لم يجعل علماءنا قرءة الفاتحة ركنا في الصلوة

لانه زيادة على النص انتهى وہ جو کہتے ہین کہ آیت حدیث لا صلوة الا بفاتحة

الكتاب کے ساتھ مخصوص ہی باطل ہی لما مر ولما سيجيء في بيان الاجوبة عن

ادلة الخصم ونعم ما قال العلامة العيني ولا يجوز ان يكون قوله لا صلوة الا

بفاتحة الكتاب مخصصا لانه ينافي معنى التيسير وينقلب الى العسر وهذا

باطل ولا يجوز ان يكون مفسرا لانه ليس فيه ابهام والقول المروي ان الفاتحة

ميسرة منقول ان سورة الاخلاص اكثر تيسيرا من الفاتحة فما معنى تعيين الفاتحة

قولہ قال اللہ تعالی الخ یعنی [illegible] قرأت خلف الامام [illegible] وہ ہے جو اللہ تعالی نے فرمایا پڑھو جو آسان ہو قرآن سے اور تائید کرتی ہے اسکی وہ روایت جو [illegible] نے اعرابی کو [illegible] جو حضرت نے [illegible] نبی صلعم الصلوۃ کی تعلیم [illegible]

کہا ابو داؤد نے ابی ہریرہ سے کہ حضرت رسول اللہ صلعم نے مجھکو حکم فرمایا کہ منادی کروں کہ نماز بغیر قرات نہین اگرچہ سورہ فاتحۃ الکتاب ہو ۱۲

له حسامی وغیرہ کتب اصول مین کہا ہے کہ بنا بران ہمارے علماء نے فاتحۃ الکتاب کو رکن نماز مین نہین ٹہرایا کیونکہ یہ زیادہ نص پر ہے ۱۲

فی التیسیر و هذا تحکم بلا دلیل انتہی زبدۃ ما فی العینی وایضا قال ھو رحمہ اللہ
و من قال انہ مجمل کالکرمانی وغیرہ وحدیث عبادۃ مفسر والمفسر قاض
علی المجمل فقد ابعد جدا لانہ لا یصدق علیہ حد الاجمال کما ذکرنا عن قریب واشار
الی ما قال فلیت شعری من قال لان حد الاجمال یصدق علی ھذا والمجمل ھو ما
خفی المراد منہ لنفس اللفظ خفاء لا یدرک الا ببیان من المجمل سواء کان ذلک
لتزاحم المعانی المتساویۃ الاقدام کالمشترک او لغرابۃ اللفظ کالھلوع
او لانتقال من معناہ الظاہری الی ما ھو غیر معلوم کالصلوۃ والزکوۃ والربا
فانظر ایھا المنصف الناکح عن طریق الاعتساف ھل یصدق ما قالہ مدعی
الاجمال وھل ینطبق ما ذکرہ الاصولیون فی حد المجمل علی ما یذکرہ فنسال اللہ
العصمۃ من دعوی الاباطیل والوقوع فی مہمہ التضالیل انتہی اگر کوئی شبہ
کرے کہ قولہ صلعم قرءۃ الامام لہ قرءۃ قولہ تعالی فاقرءوا ما تیسر من
القرآن کو معارض ہے کیونکہ خطابات شرع عام ہین تو آیۃ اسلئے کہ عام ہے
مقتدی وغیرہ کو شامل ہے تو مطلق قرءت مقتدی وغیرہ پر فرض ہوئے حالانکہ
حنفیہ کے نزدیک مقتدی سے قرءۃ ساقط ہے تو دو شناعتین لازم آئین
ایک زیادۃ بخبر واحد نص پر دوسری تخصیص عموم قطعی باخبار احاد تو جواب
یہہ ہے کہ مقتدی بھی قاری ہے حکما کیونکہ امام کی قرءۃ اسکی قرءت ہے تو ترک قرءت
لازم نہ آئی یا اسلئے کہ آیت اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا مقتدی آیۃ مذکورہ
سے خاص کیا گیا ہے اور ممکن ہے کہ اس طرح کہین کہ جس مقتدی نے
امام کو رکوع مین پایا اسپر قرءۃ بالاجماع واجب نہین تو وہ اس آیۃ کے حکم سے

نکالا گیا ہے پس بعد تخصیص کے زیادہ کتاب پر خبر واحد کے ساتھ جایز
ہے فلا یلزم شی من الشناعۃ اگر کوئی کہے کہ ہرگاہ فاقرءوا ما تیسر من القرآن
کے عموم کی تخصیص ہوگئی جیسا تم کہتے ہو تو خبر فاتحہ کے ساتھ تخصیص کیوں
جایز نہیں ورنہ کیا فرق ہے کہ ایک خبر سے تخصیص ہوتی ہے اور دوسری سے
نہین ہوتی علاوہ آنکہ اصول حنفیہ مین ثابت ہے ان العام القطعی اذا
خصص بالقطعی یجوز تخصیصہ بخبر الواحد تو ہم کہتے ہین کہ آیہ فاقرءوا ما تیسر من
القرآن میں دو عموم ہیں اول عموم قاری کہ عموم خطاب فاقرءوا سے مستفاد
ہے کیونکہ خطابات شرع عام ہیں دوم عموم مقروکہ وہ کلمہ ما سے جو ما تیسر من القرآن
میں واقع ہے مستفاد ہے عموم اول قطعی کے ساتھ خاص ہوگیا تو خبر واحد کے
ساتھ تخصیص اسکی جایز ہے اور عموم ثانی کے لئے کوئی مخصص قطعی موجود نہین
تو تخصیص اسکی ظنی کے ساتھ جایز نہین لما مر علاوہ آنکہ وہ جو ابو ہریرہ سے
ابوداود نے روایت کی ہے امرنی النبی صلعم ان انادی انہ لا صلوۃ الا
بقرءۃ ولو بفاتحۃ الکتاب تمہارے زعم کے معارض ہے کیونکہ حدیث
کا مدلول فرضیۃ قرءۃ مطلقہ نماز مین ہے اگرچہ تحقق اسکا ضمن فاتحہ مین بغیر انضمام
سورہ کے ہو اور فرضیۃ قرءت مطلقہ من حیث الاطلاق فرضیۃ خاص من حیث
الخصوص کو منافی ہے **منہا** قال محمد فی الآثار اخبرنا ابو حنیفۃ ثنا
ابو الحسن موسی ابن ابی عایشۃ عن عبد اللہ شداد ابن الہاد عن جابر بن
عبد اللہ الانصاری قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورجل خلفہ
یقرء فجعل رجل من اصحاب النبی صلعم ینہاہ عن القرءۃ فی الصلوۃ فقال

منجملہ انکے ایک وہ ہے جو محمد نے آثار میں امام اعظم سے روایت کی اور جابر بن عبد اللہ انصاری سے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے نماز پڑھی اور ایک آدمی حضرت کے پیچھے پڑھتا تھا ایک شخص نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکو قرءت سے نماز میں منع کیا اس شخص نے جواب میں کہا

انهما في عن القرءة خلف نبي الله صلعم فتنازعا حتى ذكر للنبي
فقال النبي صلعم من صلى خلف الامام فان قرءة الامام له قرءة
قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابي حنيفة رح انتهى اس حديث کے رجال
سب ثقة غير مجروح ہیں لان موسى ابن ابي عائشة الهمداني بسكون الميم
مولاهم ابو الحسن الكوفي ثقة عابد من الخامسة وعبد الله ابن شداد
ابن الهاد الليثي ابو الوليد المدني ولد على عهد النبي صلعم وذكره العجلي
من كبار التابعين الثقات وكان معدودا في الفقهاء مات بالكوفة
مقتولا سنة احدى وثمانين وقيل بعدها وجابر بن عبد الله بن عمرو
ابن حرام بمهملة وراء الانصاري ثم السلمي بفتحتين صحابي ابن صحابي غزا
تسعة عشر غزوة ومات بالمدينة بعد السبعين وهو ابن اربع وتسعين
هكذا في التقريب اخرج محمد في الموطا قال حدثنا الشيخ ابو علي قال ثنا
محمود ابن محمد المروزي قال حدثني سهل بن عباس الترمذي اخبرنا
اسمعيل ابن علية عن ايوب عن ابي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول
الله صلعم من صلى خلف الامام فان قرءة الامام له قرءة قال علي القاري
شارح الموطا والحديث رواه احمد وابن ماجه عن جابر ولفظه من كان له
امام فقرءة الامام له قرءة وايضا اخرج هذا الحديث برواية ابي حنيفة
في المسند مرفوعا وقال شارحه ابو الفيض محمد مرتضى الحسيني هكذا رواه
محمد في الآثار والمازني وابو المظفر وابن خسرو وابو بكر بن عبد الباقي
وزفر وطلحة انتهى رواه محمد في الموطا بهذا الاسناد الصحيح مختصرا بغير القصة

وروی ابن ابی شیبة فی مصنفه حدثنا مالك ابن اسمعیل عن حسن ابن
صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلعم قال کل من کان له امام فقرءة الامام
له قرءة انتهی پس ان لوگون سے عجب ہے کہ کہتے ہین کہ یہہ حدیث مرفوع بسند صحیح ثابت
نہین حالانکہ اسکے لیے اور بھی طرق صحیحہ ہین لہذا ابن ہمام نے شرح ہدایہ مین
اس قول کو رد کیا حیث قال وقول بعضهم ان الحفاظ الذین عدهم لم یرفعوه غیر
صحیح قال احمد ابن منیع فی مسنده اخبرنا اسحق الازرق حدثنا سفیان وشریك
عن موسی بن ابی عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر قال قال رسول الله
من کان له امام فقرءة الامام له قرءة وحدثنا جریر عن موسی بن ابی عائشة
عن عبد الله ابن شداد عن النبی صلعم فذکره ولم یذکره عن جابر ورواه عبد بن
حمید حدثنا ابو نعیم ثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن
النبی صلعم فذکره واسناد حدیث جابر الاول صحیح علی شرط الشیخین والثانی
علی شرط مسلم فهؤلاء سفیان وشریك وجریر وابو الزبیر رفعوه بالطرق
الصحیحة فبطل عدهم فیمن لم یرفعه ولو تفرد الثقة وجب قبوله لان الرفع
زیادة وزیادة الثقة مقبولة فکیف ولم ینفرد والثقة قد یسند الحدیث تارة
ویرسل اخری واخرجه ابن عدی فی ترجمته وذکر فیها قصة وبها اخرجه ابو عبد الله
الحاکم قال حدثنا ابو محمد ابن بکر الصیرفی ثنا عبد الصمد بن الفضل البلخی ثنا
مکی بن ابراهیم عن ابی حنیفة عن موسی ابن ابی عائشة عن عبد الله بن شداد
ابن الهاد عن جابر بن عبد الله ان النبی صلعم ورجل خلفه یقرء فجعل رجل
من اصحاب النبی صلعم ینهاه عن القرءة فی الصلوة فلما انصرف اقبل علیه الرجل

فقال انهانی عن القرءة خلف رسول الله صلعم فتنازعا حتی ذکر ذلک
للنبی صلعم فقال النبی صلعم من صلی خلف الامام فان قرءة الامام له قرءة
وفی روایة لابی حنیفة ان ذلک کان فی الظهر وهکذا ان رجلا قرء خلف
رسول الله صلعم فی الظهر او العصر فاوما الیه رجل فنهاه فلما انصرف
قال انهانی الحدیث وهذا یفید ان اصل الحدیث هذا غیر ان جابر روی
عند محل الحکم فقط تارة والمجموع تارة ویتضمن رد القرءة خلف الامام
لانه خرج تاییدا لنهی ذلک الصحابی عنها فی السریة والجهرية فیعارض ماروی
فی بعض الروایات حدیث مالی انازع انه قال انکان لابد فالفاتحة کذا مارواه
ابوداؤد والترمذی عن عبادة ابن الصامت قال کنا خلف رسول الله
صلی الله علیه وسلم الحدیث ویقدم لتقدم المنع علی الاطلاق عند التعارض
ولقوة السند فان حدیث المنع من کان له امام اصح ثم اعتضد بطرق
کثیرة عن جابر غیر هذا الطرق المذکورة وان ضعفت وبها ذهب الصحابة
حتی قال صاحب الهداية علیه اجماع الصحابة انتهی ملخص کلام ابن الهمام
قال علی القاری فی شرح موطاء محمد وفی شرح النقاية للشمنی روی سفیان
الثوری وشعبة واسرائیل ابن یونس وشریک وابو الاحوص وسفیان بن
عیینه وجریر ابن عبد الحمید عن موسی ابن ابی عایشة عن عبد الله بن
شداد عن النبی صلعم مرسلا من کان له امام فقرءة الامام له قرءة
وروی احمد فی مسنده عن ابی الزبیر عن جابر مرفوعا انتهی قال العینی
فی شرحه للبخاری فی بیان هذا الحدیث ان هذا الحدیث رواه جماعة من الصحابة

وهم جابر بن عبد الله وابن عمر وابو سعید الخدری وابو هریرة وابن عباس
وانس بن مالك رضی الله عنهم ومع هذا روی منع القرءة خلف الامام
عن ثمانین نفرا من الصحابة الکبار منهم المرتضی والعبادلة الثلثة فکان
اتفاقهم بمنزلة الاجماع فمن هذا قال **صاحب الهدایة** وعلی
ترك القرءة خلف الامام اجماع الصحابة فسماه اجماعا باعتبار اتفاق الاکثر
انتهی اقول ویؤیده ما روی عن ابی هریرة ان رسول الله انصرف من صلوة
جهر فیها بالقرءة فقال هل قرء معی احد منکم آنفا فقال رجل نعم یا رسول الله
قال انی اقول مالی انازع القرآن قال فانتهی الناس عن القرءة مع رسول الله صلعم
فیما جهر فیه بالقرءة من الصلوات حین سمعوا ذلك من رسول الله صلعم
رواه مالك واحمد وابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجه نحوه
پس لام قوله عن القرءت میں جنس کے لئے ہی یا استغراق کے لئے اسواسطے
کہ عہد کے لئے کوئی قرینہ نہیں تو منع ہر فرد قرءت یا جنس قرءت سے ثابت
ہوا اور منع عن الجنس مستلزم منع عن کل فرد ہے ورنہ تحقق افراد بدون جنس
لازم آئے گا وہو باطل کما ثبت فی موضعه وما قال النووی ان قوله فانتهی
الناس من کلام الزهری وکونه من کلام الزهری متفق علیه عند الحفاظ منهم
البخاری والاوزاعی والذهبی انتهی فالجواب عنه بوجوه وجه اول کلام
زہری سے ہونا منافی ابو ہریرہ کی کلام ہونیکا نہیں کیونکہ زہری نے کبھی
اسکو مرسل روایت کیا ہے کما روی الاوزاعی عن الزهری فاتعظ المسلمون
بذلك فلم یکونوا یقرءون فیما جهر فیه رسول الله صلی الله علیه وسلم

کما نقلہ الشیخ سلمہ اللہ فی المعلی اور کبھی مرفوعا روایت کیا ہے کما روی
غیرہ من ایمۃ الحدیث اور ثقہ کبھی حدیث کو مسندا روایت کرتا ہی اور کبھی مرسلا تو
انہوں نے گمان کیا ارسال سے کہ یہہ کلام زہری سے ہے فقط مع ان ہذا
الظن خلاف قواعد اصول الفقہ پس بخاری و ذہبی وغیرہ نے بلا واسطہ
زہری سے روایت نہین کی تا کہ انکا قول ان ہذا من کلام الزہری بیان
اور نقل بسند متصل ہو اور اوزاعی کا زہری سے مرسلا روایت کرنا دلیل اسپر
نہین کہ یہہ کلام زہری کی ہی فقط لما قلنا اور نیز اوزاعی نے زہری سے اس
طرح روایت نہین کیا کہ یہہ قطعہ حدیث کا زہری کلام ہی اور ابو ہریرہ کی
کلام نہین بلکہ لاتصال نظم الکلام کما وقع فی مرویات ایمۃ الحدیث عن
ابی ہریرۃ ینادی علی انہ من کلام ابی ہریرۃ لا من کلام الزہری وجہ دوم
اگر ہم تسلیم کرین کہ یہہ کلام زہری سے ہے توبھی ہمکو مضر نہین کیونکہ زہری
تابعی جلیل القدر امام ایمہ حدیث سے ہے اور مرسل تابعی ہمارے نزدیک حجہ ہی
وکیف اذا اعتضد بما ذکرنا وجہ سیوم زہری کا قول روایۃ الحدیث کی قبیلے سے
نہین تا کہ صحت و رفع کی شرطین اوسمین اعتبار کیجاوین بلکہ اخبار وحکایت
اجماع کے باب سے ہے اور تابعی ثقہ جو امام ہے ایمہ حدیث سے اجماع صحابہ کو بغیر
نقل طرق صحیحہ کسطرح کرتا اقول وقد اعتضد ایضا بما روی ابی بن کعب
وھو من فقہاء الصحابۃ لما نزلت ایۃ اذا قرئ القران فاستمعوا لہ وانصتوا
ترکوا القرءۃ خلف الامام اور یہی معتضدات و توابع و شواہد بعد ازین آینگی
فانظر وللہ در قال الامام ابن الہمام فی بیان تقریب الاستدلال بقولہ

عليه السلام من كان له امام فقرءة الامام له قرءة فلو قرء فكان له قرءتان
فى صلوة واحدة وهو غير مشروع انتهى اذا فرغنا عن بيان الادلة القوية
نذكر ما وجدنا من التوابع والشواهد فى موطا مالك عن نافع عن ابن
عمر انه كان لا يقرء خلف الامام ورواه ابن عدى عن ابى سعيد الخدرى
وروى الطبرانى فى الاوسط من حديث ابن عباس يرفعه وروى الطحاوى
فى شرح الاثار انه سئل عن عبد الله ابن عمر وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله
قالوا لا يقرء خلف الامام فى شىء من الصلوات وروى النسائى فى باب
سجود القران اخبرنا على بن حجر اخبرنا اسمعيل عن يزيد بن خصيفة
عن يزيد بن عبد الله ابن قسيط عن عطاء بن يسار انه اخبره انه سئل زيد بن
ثابت عن القرءة مع الامام فقال لا قرءة مع الامام فى شىء وايضا
رواه مسلم بهذا اللفظ وكلمة شىء نكرة دخلت تحت النفى فتفيد العموم
والاستغراق وروى مالك فى الموطا حدثنا وهب بن كيسان انه سمع جابر بن
عبد الله يقول من صلى ركعة لم يقرء فيها بام القران فلم يصل الا وراء الامام
وروى الترمذى فى جامعه حدثنا اسحق بن موسى الانصارى قال انا معن
قال ثنا مالك عن ابى نعيم وهب بن كيسان انه سمع جابر بن عبد الله يقول من صلى
ركعة لم يقرء فيها بام القران فلم يصل الا ان يكون وراء الامام وقال هذا حديث
حسن صحيح اقول رجاله على شرط مسلم وروى ابن ابى شيبة فى مصنفه
حدثنا ابن ابى عيينة عن وهب بن كيسان قال قال جابر بن عبد الله من
لم يقرء فى كل ركعة بام القران فلم يصل الا وراء الامام وروى الطحاوى

في معاني الآثار حدثنا محمد بن علي ابن داؤد البغدادي وفهد بن سليمن
حدثنا اسمعيل ابن موسى حدثنا مالك فذكر هذا الحديث باسناده
ومثل هذا الحديث وان كان موقوفا لكنه مرفوع حكما على ان الطحاوي
قد روى في معاني الآثار باسناد متصل مرفوع حدثنا بحر ابن نصر
ثنا يحيى ابن سلام اخبرنا مالك عن وهب ابن كيسان عن جابر بن عبد الله
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من صلى ركعة فلم يقرء فيها بام القرآن
فلم يصل الا وراء الامام فزال ظن الوقف وصار الحديث مرفوعا حقيقة وقد
روى النسائي حدثنا هارون ابن عبد الله ثنا زيد بن حباب ثنا معاوية
بن صالح ثنا ابو الزاهرية حدثني كثير ابن مرة الحضرمي عن ابي الدرداء
سمعته يقول سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم افي كل صلوة قرءة قال
نعم قال رجل من الانصار وجبت هذه فالتفت الي وكنت اقرب
القوم منه فقال ما ارى ان الامام اذا ام القوم الا وقد كفاهم وفي موطا محمد
اخبرنا عبيد الله بن عمر ابن حفص ابن عاصم عن نافع عن ابن عمر قال
من صلى خلف الامام كفته قرءته وفيه ايضا اخبرنا عبد الرحمن
ابن عبد الله المسعودي اخبرني انس بن سيرين عن ابن عمر انه سئل
عن القرءة خلف الامام قال يكفيك قرءة الامام وفيه ايضا اخبرنا
سفيان بن عيينة عن منصور بن المعتمر عن ابي وائل قال سئل عبد الله
بن مسعود عن القرءة خلف الامام قال انصت فان في الصلوة شغلا
سيكفيك ذلك الامام وفيه ايضا اخبرنا اسرائيل ابن يونس ثنا منصور

عن ابراهيم قال ان اول من قرء خلف الامام رجل اتهم قال شارحه
علي القاري اي انتسب الى بدعة او سمعة انتهى ويؤيده ما رواه ابن ابي
شيبة في مصنفه حدثنا الثقفي عن ايوب عن محمد قال لا اعلم القراءة خلف
الامام من السنة وفي موطا محمد اخبرنا داؤد بن قيس الفراء اخبرنا
عمر ابن محمد بن زيد عن موسى بن سعد بن زيد يحدثه عن جده اعني
زيد بن ثابت الانصاري انه قال من قرء خلف الامام فلا صلوة له وفيه
ايضا اخبرنا داؤد بن قيس الفراء اخبرني بعض ولد سعد ابن ابي وقاص
انه ذكر له ان سعدا قال وددت ان الذي يقرء خلف الامام في فيه جمرة
وفيه ايضا اخبرنا بكير بن عامر حدثنا ابراهيم النخعي عن علقمة بن قيس قال
لان اعض على جمرة احب الي من ان اقرء خلف الامام واخرج الطحاوي
في معاني الآثار عن حماد بن سلمة عن ابي جمرة قال قلت لابن عباس
اقرء والامام بين يدي قال لا قال العلامة العيني وذكر الشيخ الامام
عبد الله ابن يعقوب السندموني في كتاب كشف الاسرار عن عبد الله بن
زيد بن اسلم عن ابيه قال كان عشرة من اصحاب النبي صلعم ينهون عن القرءة
خلف الامام اشد النهي ابو بكر الصديق وعمر الفاروق وعثمان بن عفان
وعلي ابن ابي طالب وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابي وقاص وعبد الله
بن مسعود وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعبد الله ابن عباس رضي الله عنهم
وايضا اورد هذه الرواية الشيخ العابد السندهي مولدا والمدني مهاجرا
في شرح المسند المنسوب الى ابي حنيفة برواية الحصكفي وقال بعد هذه الرواية

فنقول لما ثبت نهى العشرة المذكورة ولم يثبت رد احد هم عليهم عند
توافر الصحابة كان اجماعا سكوتيا انتهى وروى عبد الرزاق فى مصنفه
اخبرنى موسى ابن عقبة ان رسول الله صلعم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا
ينهون عن القرءة خلف الامام واخرج عن داؤد بن قيس عن محمد بن بجاد عن
موسى ابو سعد بن ابى وقاص قال ذكر ان سعد بن ابى وقاص قال وددت
ان الذى يقرء خلف الامام فى فيه جمر وفى الكفاية قال من قرء خلف
الامام ملاء فى فيه جمرة وقال على رضى الله من قرء خلف الامام فقد
اخطاء الفطرة انتهى وفى العينى قال ابن مسعود ملئى فوه ترابا رواه
ابن ابى شيبة فى مصنفه وقال عمر ابن الخطاب وددت ان الذى
يقرء خلف الامام فى فيه حجر انتهى واخرج الطحاوى باسناده عن على رض
انه قال من قرء خلف الامام فليس على الفطرة اراد ليس على شرايط الاسلام
وقيل ليس على السنة واخرجه ابن ابى شيبة فى مصنفه عن ابن ابى ليلى
عن على من قرء خلف الامام فقد اخطاء الفطرة واخرجه الدارقطنى من طرق
واخرج عبد الرزاق فى مصنفه عن داؤد ابن قيس عن محمد بن عجلان قال قال
على من قرء مع الامام فليس على الفطرة وروى ابن ابى شيبة فى مصنفه
حدثنا وكيع عن حسين ابن صالح عن عبد الملك ابن ابى سليمان عن ابراهيم
قال الذى يقرء خلف الامام فاسق ورواه ايضا عن جابر قال لا
تقرء خلف الامام ان جهر ولا ان خافت وفى الكفاية وعن سعد
ابن ابى وقاص وزيد بن ثابت من قرء خلف الامام فلا صلوة له

وقال شمس الائمة السرخسي تفسد صلوته في قول عدة من الصحابة انتهى وكذا
ذكره علي القاري ايضا اور جو بعض مشائخ سے منقول ہے ان القرءة خلف الامام
فيما لا يجهر لا يكره للاحتياط اسكا رد ابن ہمام نے کیا حيث قال ثم لا يخفى
ان الاحتياط ليس في القرءة خلف الامام بل في عدمه لان الاحتياط هو العمل
باقوى الدليلين وليس مقتضى اقواهما القرءة كيف وقد روي من عدة
من الصحابة فساد الصلوة بالقرءة خلفه فاقواهما المنع انتهى ملخصا وفي النهاية
منع المقتدي من القرءة مروي من ثمانين نفرا من اكابر الصحابة قال
صاحب الكافي منهم المرتضى والعبادلة وفي الكرماني عن الشعبي ادركت سبعين
بدريا كلهم على انه لا يقرء خلف الامام كذا ذكره علي القاري وغيره قال
الطحاوي في معاني الآثار حدثنا يونس ابن عبد الاعلى ثنا عبد الله بن وهب
اخبرني حيوة ابن شريح عن بكر بن عمرو عن عبيد الله بن مقسم انه سئل عبد الله
بن عمر وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله فقالوا لا تقرء خلف الامام في شيء من
الصلوة حدثنا يونس ثنا ابن وهب ابي مخرمة بن بكير ابن عبد الله بن الاشج
عن ابيه عن عبيد الله بن مقسم قال سمعت جابر بن عبد الله فذكر مثله حدثنا
يونس ثنا ابن وهب خبرني مخرمة عن ابيه عن عطاء بن يسار عن زيد بن
ثابت سمعه يقول لا يقرء المؤتم خلف الامام في شيء من الصلوة حدثنا فهد بن سليمن
ثنا علي ابن معبد ثنا اسمعيل ابن ابي كثير عن يزيد بن قسيط عن عطاء بن يسار
فذكر مثله قال الطحاوي فهؤلاء جماعة من اصحاب النبي صلعم قد اجتمعوا على
ترك القرءة خلف الامام وقد وافقهم على ذلك ما قد روي عن النبي صلعم

مما مهدنا ذكره انتهى وفي مصنف ابن ابي شيبة حدثنا معتمر عن ابي بشر
عن سعيد بن جبير قال سئلته عن القرءة خلف الامام قال ليس وراء الامام
قرءة انتهى وقد روى محمد في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة قال حدثنا حماد
عن ابراهيم قال ما قرء علقمة بن قيس قط فيما يجهر فيه ولا فيما لا يجهر فيه ولا في الركعتين
الاخيرتين ام القرآن ولا غيرها خلف الامام انتهى قال العيني وفي التمهيد
ثبت عن علي وسعد وزيد بن ثابت انه لا قرءة مع الامام لا فيما اسر ولا
فيما جهر انتهى حدثنا وكيع عن الضحاك ابن عثمان عن عبد الله بن يزيد
عن ابن ثوبان عن زيد بن ثابت قال لا تقرء خلف الامام لا ان جهر ولا
ان خافت حدثنا الفضل عن الزبير عن الوليد بن قيس قال سألت سويد
بن غفلة اقرء خلف الامام في الظهر والعصر قال لا رواهما ابن ابي شيبة
فهذه الاخبار المرضية والآثار البهية دالة على انه لا يجوز القرءة خلف الامام
في شيء من الصلوات وكما لا يجوز في الجهرية لا يجوز في السرية ايضا ويؤيده
ما روى محمد في موطاه اخبرنا اسرائيل عن موسى بن ابي عايشة عن عبد الله
بن شداد ابن الهاد قال ام رسول الله صلعم الناس في العصر قال فقرء رجل
خلفه فغمزه الذي يليه فلما ان صلى قال لم غمزتني قال كان رسول الله صلعم
قدامك فكرهت ان تقرء خلفه فسمعه النبي صلعم فقال من كان له امام
فان قرءته له قرءة انتهى وروى الليث ابن سعد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
عن موسى ابن ابي عايشة عن عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله ان رجلا
قرء خلف النبي صلعم في الظهر والعصر فاومأ اليه رجل فنهاه فلما انصرف قال

انہا فی ان اقرء خلف النبی صلعم قد اکثرت حتی سہو النبی صلعم

فقال رسول اللہ صلعم من صلی خلف الامام فان قرءۃ الامام لہ قرءۃ ذکرہ

المرتضی الحسینی فی شرح المسند وسندہ صحیح ایضا اشار الی ھذا الحدیث

ابن الہمام فی فتح القدیر حیث قال وفی روایۃ لابی حنیفۃ ان ذلک کان

الظہر او العصر ھکذا ان رجلا قرء خلف رسول اللہ صلعم فی الظہر والعصر

فاومی الیہ رجل فنہاہ فلما انصرف قال انہانی الحدیث قال العینی

فی شرح البخاری واخرج الدارقطنی عن ابن عباس عن النبی صلعم قال یکفیک

قرءۃ الامام خافت او جہر انتہی اگر کوئی شبہ کرے کہ امام مالک نے موطا مین

روایت کی ہے مالک عن ہشام ابن عروۃ عن ابیہ کان یقرء خلف الامام

بالقرءۃ قال مالک عن یحیی بن سعید وعن ربیعۃ ابن ابی ربیعۃ ان

ابی عبد الرحمن ان القاسم بن محمد کان یقرء خلف الامام فیما لا یجہر فیہ

الامام بالقرءۃ مالک عن یزید بن رومان عن نافع ابن جبیر بن مطعم

کان یقرء خلف الامام فیما لا یجہر فیہ الامام بالقرءۃ تو ان آثار سے صلوۃ

سریہ میں قرءۃ خلف امام ثابت ہے تو جواب اسکا چندین وجوہ سے ہے اولاً مبنی ان

آثار مرویہ عن التابعین کا اسپر ہے کہ نص اذا قرء القرآن فاستمعوا وانصتوا

کا حکم صلوۃ جہریہ سے مخصوص ہے وقد مر بطلانہ مبسوطا ومفصلا بالوجوہ

العدیدہ والتحقیقات السدیدہ علاوہ اسکے فہم تابعی حجت نہین چہ جائیکہ نصوص

قطعیہ واخبار صحیحہ کے ساتھہ معارض ہوئے ثانیاً مالک نے قاسم بن محمد کا

فعل جو روایت کیا ہے معارض ہے ساتھہ اس کے جو محمد نے موطا مین روایت

کیا ہے حدثنا اسامۃ ابن زید المدنی حدثنا سالم ابن عبد اللہ ابن عمر
قال کان ابن عمر لا یقرء خلف الامام قال ای اسامۃ فسألت القاسم
بن محمد عن ذلک فقال ان ترکت فقد ترکہ ناس ممن یقتدی ای من الصحابۃ
والتابعین وان قرءت فقد قرء ناس یقتدی بہم وکان القاسم ممن لا یقرء
اور قاسم جو فقہاے سبعہ مدینہ سے ہے اسکی قول کا مرجع جواز دونون امرون
کی طرف نہین بلکہ یہہ ہے کہ مابین علما مسئلہ مختلف فیہا ہے در مختلف ہونا اسکو مضر
نہین اور جبکہ قاسم کا ترک قرءۃ کرنا دلیل قوی ہے ترجیح منع قرءت ثبوت قرءۃ
پر تو اسوقت کس طرح مضر ہو ثالثاً محرم ناسخ مبیح ہے کما مر علاوہ یہہ کہ تاخیر
منع ثبوت سے روایۃ ابی بن کعب کی کہ ان الایۃ لما نزلت ترکوا القرءۃ خلف
الامام اور روایت زہری کے عن ابی ہریرۃ کہ فانتہی الناس عن القرءۃ کے
ساتھ ثابت ہے اگر کوئی معارضہ کرے کما اخرج البیہقی من حدیث الجریری
عن ابی الازہری سئل ابن عمر عن القرءۃ خلف الامام فقال انی استحیی
من رب ھذہ البنیۃ ان اصلی صلوۃ لا اقرء فیہا بام القرآن مین
کہتا ہون کہ یہہ معارضہ باطل ہے کیونکہ اسناد اسکی منقطع ہے اور ابن عمر سے
صحیح عدم وجوب قرءۃ خلف الامام ہے کما روی مالک فی موطاہ باعلی طرق
الاسناد عن نافع عن ابن عمر قال اذا صلی احدکم خلف الامام فحسبہ قرءۃ
الامام واذا صلی وحدہ فلیقرء قال وکان ابن عمر لا یقرء خلف الامام
وقد روی الدارقطنی ھذا الحدیث عن ابن عمر مرفوعاً اگر کہین کہ
اسکا رفع وہم ہے تو ہم دو وجہون سے جواب دیتے ہین اول رفع زیادۃ ہے

اور زیادہ ثقہ مقبول ہے اور ثقہ کبھی حدیث کو مرفوعًا اور کبھی موقوفًا اور
مرسلًا روایت کرتا ہے اور باعث اسکا اختلاف قراین ومجالس وتبدل اغراض
ہوتی ہین وجہ دوم شیخ عابد مدنی نے کہا ہے ولو سلمنا وقفه علی ابن عمر
لا یضرنا لان الظاهر ان ابن عمر سمع ذلك من النبی صلعم کما قرر ان
الصحابی اذا اخبر بامر لا مساغ للاجتهاد فیه فله حکم الرفع وهٰهنا کذلك
فکانت مرفوعًا حکمًا مع تغایر یسیر وروی عبد الرزاق فی مصنفه عن الثوری
عن ابن ذکوان عن زید بن ثابت وابن عمر کانا لا یقرآن خلف الامام
وروی ایضًا عن هشام بن حسان عن انس بن سیرین قال سئلت ابن
عمر اقرأ مع الامام قال انك لضخم البطن یکفیك قرءة الامام ذکره ابو الفضل
فی شرح المسند - بیان الاجوبة اللطیفة عن الادلة السخیفة معظم ما
تفاخر به الخصوم فی ایجاب الفاتحة ما روی عن عبادة بن الصامت قال
قال رسول الله صلعم لا صلوة الا بفاتحة الکتاب ورواه ایضًا قال قال رسول
الله صلی الله علیه وسلم لا صلوة لمن لم یقرء بام القران وفی روایة المسلم لا صلوة
لمن لم یقرء بام القران فصاعدًا وعن عبادة ابن صامت قال کنا خلف رسول الله صلعم
فی صلوة الفجر فقرء رسول الله صلعم فثقلت علیه القرءة فلما فرغ قال لعلکم
تقرؤن خلف امامکم قلنا نعم قال لا تفعلوا الا بفاتحة الکتاب فانه لا
صلوة لمن لم یقرء بها رواه ابو داؤد والترمذی وللنسائی معناه وفی
روایة لابی داؤد وانی اقول مالی ینازعنی القران فلا تقرؤا بشیء من القران
اذا جهرت الا بام القران وقد تمسکوا الخصوم الملوم بهذه الروایات

تذاكرا شديدا وتفاخروا بها تفاخرا بعيدا حتى لم يسعوا من غاية الفرحة
في لباسهم وظنوا انهم قد فرغوا عن رفعة اساس رسوا سهم مع ان ما بنوا
قد بنوا على ما هبا منبسا فنهدا ولا مقدمة ونتفرع عليها الجواب ثانيا

المقدمة اصول فقہ میں ثابت ہو کہ استثنا ثبوت وعدم مستثنی سے ساکت ہوتی
ہے اگر کسی جگہ یہ ثابت ہے تو اور کسی دلیل کے ثبوت سے ثابت ہے اور اگر منفی ہے تو ثبوت
کے دلیل کے عدم سے منفی ہے وسدو ربما قال صاحب التوضیح وقوله علیه السلام
لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس هو
نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان
نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة
بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل
العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخرى
ان كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام
يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائزة ثم الاستثناء
يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور
واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء من النفي يكون
اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور
جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جائزة في حال الا في حال
اقترانها بطهور فالجملة الاثباتية هو قولنا كل واحد واحد من الصلوة
جائزة في حال اقترانها بطهور انتهى وتعقب عليه العلامة في شرح التلويح

وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على
اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم
في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور انتهى واجاب عنه في فصول البدايع
بان النكرة الموصوفة في سياق الاثبات الواقع بعد النفي اذا قصد بها
النوع يعم فقوله لا اجالس الا رجلا عالما حيث يشمل الاباحة كل رجل عالم
فلا يحنث بمجالسة اي فرد واحد فصاعدا ومنه علم ان مثل هذه العموم
للاستغراق بخلاف اكرمت رجلا عالما اذ لا نفي وما كتبت الا بالقلم اذ لا
نكرة هكذا في حاشية التلويح للعلامة الچلپي ثم تعقب العلامة على
التوضيح فقال والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء
الحنفية فضلا عن القايلين بان الاستثناء من النفي اثبات ولا نزاع لاحد
في ان من حلف لا اكرمن رجلا عالما يصير برا باكرام عالم واحد واما
من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين فاكثر
بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى منه هو النوع لا الفرد بخلاف
ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة
لا يشترطون في العموم الاستغراق انتهى واجاب عنه العلامة الچلپي عبارة
الظاهر ان المراد قدحهم في اطراده والا فلا وجه للنزاع في العموم في مثل
قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وعدم تسليم كون الوصف علة
تامة في شيء من الصور مدفوع بما ذكر في الآية فان الايمان علة تامة لخيرية
العبد المؤمن من المشرك من غير احتياج الى شيء آخر ولا ما عده النزاع

في صورة اليمين فقد يقال مبنى الايمان على العرف وكلامنا في اللغة على
انه لقايل ان يقول لا نسلم عدم العموم في المسئلة المذكورة ولو على سبيل البدل
اذ يصح الاستثناء بان يقول لا اكلمن رجلا عالما الا فلانا ولو سلم فالتخلف
لمانع لا يقدح في الاصل الكلي ثم ان قوله فضلا عن القايلين الخ ممنوع ايضا
لان دليلهم يدل على ان العموم الثابت به عموم الاستغراق غير ان العموم
ان كان عموم الجواز فالاستغراق استغراق الجواز وان كان عموم الوجوب فالاستغراق
استغراق الوجوب ثم تعقب العلامة فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد
ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز
واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور
قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة ثم ان الدليل
الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى ان لا صلوة جائزة
في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير
جائزة الا في تلك الحالة فانها جائزة كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين
بمعنى جاءوا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة
يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء
بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة
فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا
دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقايل
ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عموما

من ضرورة وقوعها فی سیاق النفی فی جانب الاستثناء یوخذ ایضا لك
الموضوع ولا یعم لکونه فی الاثبات فیکون المعنی لا صلوة الا فی حال
الاقتران بالطهور فان فیها ینفی هذا الحکم ویثبت نقیضه وهو جواز
شیء من الصلوة اذ نقیض السلب الکلی ایجاب جزئی کما فی ما جاء فی
احد الا راکبا انتهی وتعقب علیه العلامه الچلپی فقال واجب عنه ایضا
بان الاستثناء یثبت نقیض الحکم لا نقیض القضیة ونقیض الحکم بان یکون
النفی ثابتا او الاثبات نفیا حاصل ولم یقل احد بان یجعل الکلی جزئیا
ویؤثر فی تغیر الکمیة الا اذا کان استثناء البعض من الکل وههنا لیس
کذلك لانه متعلق بالحال انتهی

التفریع علی الاصل المنیع

بعد تمہید مقدمہ ہم کہتے ہیں کہ لا صلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب سے تحدیدین وجوہ
جواب ہے **وجہ اول** ان کے مذہب پر جو استثناء نفی سے اثبات اور
اثبات سے نفی کے قایل ہیں خالی نہیں یا معنی لا صلوۃ صحیحۃ الا کل صلوۃ ملصقۃ
بفاتحۃ الکتاب ہوگا اور نفی سے اثبات بطور نقیض قضیہ لیا جاویگا یا معنی
لا صلوۃ صحیحۃ الا بعض صلوۃ ملصقۃ بفاتحۃ الکتاب ہوگا اور نفی سے اثبات
بطور نقیض حکم لیا جاویگا اسلیے کہ سلب کلی کا نقیض ایجاب جزئی ہے بنا بر اول
فساد معنی لازم آتا ہے کیونکہ قضیہ کل صلوۃ ملصقۃ بفاتحۃ الکتاب صحیحۃ کاذبہ ہے
اسلیے کہ نقیض اسکا صادق ہے وہو بعض الصلوۃ الملصقۃ بفاتحۃ الکتاب فاسد
لفقدان الشرایط کالصلوۃ الی غیر جہۃ القبلۃ وبدون النیۃ ونحو ذلک بنا بر
ثانی وجوب فاتحہ بعض نمازوں میں لازم آئیگا کہ صلوۃ منفرد وصلوۃ امام ہے

تو اب کوئی محذور نہین کیونکہ سب نمازون مین وجوب فاتحہ لازم نہ آیا یہ حنفی
مذہب پر ہی جو قایل ہین بان الاستثناء من النفی اثبات ومن الاثبات نفی
اما ہمارے مذہب پر کہ استثناء کا حکم سکوت ہی فحاشا وکلا قال الفاضل الجلپی
ههنا بحث ینبغی ان ینبہ علیه وهو ان الفقهاء قالوا اذا قلت ماله
علی عشرة الا تسعة بالنصب لم یکن مقرا بشیء لان المعنی ماله علی عشرة
مستثنی منها تسعة ای ماله علی واحد واذا قلت الا تسعة بالرفع علی
البدل یلزمك تسعة لان المعنی فاذ عنی الا تسعة قال الفاضل الرومی
وفی الفرق المذکور نظر لان البدل والنصب علی الاستثناء کلاهما
استثناء ولا فرق بینهما اتفاقا فی نحو ما جاء نی القوم الا زیدا و زیدا
وبنوا ذلك علی مذهب ابی علی وهو ان الاستثناء عن النفی لا یکون موجبا
تمسکا بنحو لا صلوة الا بفاتحة الکتاب فانه لا یلزم ان یثبت مع الفاتحة
لجواز اختلال سایر شروطها کان علیهم ان لا یفرقوا بین البدل والنصب
علی الاستثناء اذ کلاهما استثناء وعلی الجملة فلا ادری معنی ما قالوا انتهی
پس استدلال لا صلوة الا بفاتحة الکتاب کے ساتھ کرنا اس دعوی پر کہ ان الاستثناء
من النفی لا یکون موجبا قریب اس استدلال کے ہی جو صدر الشریعة نے
توضیح مین لا صلوة الا بطہور کے ساتھ کیا ہی وقد مر الکلام فیه بما رد ما علیه دلا
وعقلا مبسوطا ومفصلا فانطبق الاستدلال علی جمیع مذاهب الاستثناء وثبت
ما ادعینا بتوافق الافکار والاراء **وجہ دوم** لا صلوة الا بفاتحة الکتاب
مین یا مراد لا صلوة بالقوة الا بفاتحة الکتاب ہی یا لا صلوة بالفعل الا بفاتحة

الکتاب ہی اول باطل ہی کیونکہ اگر تسلیم کرین کہ فاتحۃ الکتاب علۃ ناقصہ
ہے اور علۃ ناقصہ سے وجود معلول بالقوہ ہوتا ہے لیکن حصر ہین تقدیر
صحیح نہیں کیونکہ ہر ایک رکن و شرط کا جو علل ناقصہ نماز کے ہین یہی حکم ہے
اور دوسرا بھی باطل ہے کیونکہ وجود معلول بالفعل علت تامہ کے وجود سے
ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ فاتحہ علت تامہ نماز کی نہین **وجہ سوم** حدیث
لاصلوۃ مین یا مراد نفی اصل نماز ہے یا کمال نماز اول جایز نہین کما فی قولہ
علیہ السلام لاصلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد و قولہ علیہ السلام لاصلوۃ للعبد
الآبق حتی یرجع الحدیث و قولہ علیہ السلام لاصلوۃ بحضرۃ الطعام اور فرق
تحکم ہے فتعین الثانی قال العلامۃ العینی والحمل علی نفی الکمال اولی
بل یتعین لان نفی الاصل یستلزم نفی الکمال ایضًا فیکون نفی شیئین
فتکثر المخالفۃ فان قلت ہذا الحدیث مشہور فان العلماء تلقتہ
بالقبول فیجوز الزیادۃ بمثلہ قلنا لانسلم انہ مشہور لان المشہور ما
تلقاہ التابعون بالقبول وقد اختلف التابعون فی ہذہ المسئلۃ ولئن سلمنا
انہ مشہور فالزیادۃ بالخبر المشہور انما یجوز اذا کان محکما اما اذا کان
محتملا فلا وہذا الحدیث محتمل لان مثلہ یستعمل لنفی الجواز ویستعمل
لنفی الفضیلۃ کذا ہو ویوید ہذا التاویل قولہ تعالی انہم لا ایمان لہم
معناہ انہم لا ایمان لہم موثوق بہا ولم ینف وجود الایمان راسا
لانہ تعالی قد قال وان نکثوا ایمانہم من بعد عہدہم وعطف علی ذلک
ایضًا الا تقاتلون قومًا نکثوا ایمانہم فثبت ان اللہ تعالی لم یرد بقولہ انہم

لا ایمان لهم نفی الایمان اصلا وانما اراد به ما ذکرنا وهذا یدل علی
الخلاف فی لفظة لا والمراد بها نفی الفضیلة دون الاصل کما ذکرنا من النظایر
وکقوله علیه السلام لا ایمان لمن لا امانة له ولا صام من صام ومن لغا فلا
جمعة له ان نظایر شرعیه سے معلوم ہوا کہ نفی کمال مرجح ہے علاوہ اسکے اذا جاء الاحتمال
بطل الاستدلال **وجہ رابع** مراد لا صلوۃ سے یا نفی جنس صلوۃ ہے یا نفی ایک
نوع کی انواع صلوۃ سے ہر اول غیر جائز ہے کیونکہ صلوۃ مدرک فی الرکوع بالاجماع
خارج ہے اس سے ونیز بالاحادیث الدالة علی المخرج اور اگر عموم جنس مانا جاوے
تو حدیث عام مخصوص منه البعض ہے بالاجماع وبالنصوص القطعیه والاخبار
الصحیحة والآثار الصحیحه اور ثانی ہمکو مضر نہیں کیونکہ عدم صحۃ ایک نوع نماز کے
مستلزم عدم صحت جمیع انواع نماز کو نہیں تا کہ مقتدی کے نماز کے حکم کو بھی شامل
ہو **وجہ خامس** جب معنی حدیث کا لا صلوۃ صحیحة الا اذا کانت ملصقة
بفاتحة الکتاب ہوا پس مراد الصاق سے الصاق فاتحہ بجمیع اجزا نماز ہے
کما فی قوله علیه السلام لا صلوۃ الا بطهور یا الصاق فاتحہ ایک جزا جزای نماز
کے ساتھہ ہر اول جائز نہیں کیونکہ فاتحہ بجمیع اجزاے نماز ملصق نہیں اور
ثانی نیز خصم کو مضر نہیں اسلئے کہ حدیث برین تقدیر مجمل محتمل المعنی ہی کیونکہ معلوم
نہیں کہ شارع نے کون جزو ارادہ کی ہے اول یا اوسط یا آخر تو عموم محکم کی
ناسخ مخصص ہونیکی صلاحیت نہیں رکھتی ہے کیونکہ مخصص مجهول ساقط
فی نفسه ہر اور عام اپنے قطعیه عموم پہ باقی ہے علاوہ اسکے الصاق فاتحہ کسی
جزو نماز کے ساتھہ مستلزم الصاق ہر رکعت نماز کو نہیں تو دعوی خصم بے دلیل قائم

بلکہ وہ کما جو عینی نے کہا ہے توضیح آیت و دلالت کرتی ہے کہ لا کا اطلاق ہوتا ہے اور مراد اس سے نفی فضیلت کی ہوتی ہے نہ اصل کی جیسا ہم نے نظایر اسکی ذکر کی انتہی ۱۲

نہ ہوئے اگر کہیں کہ منفرد اور امام کی نماز میں مقام فاتحہ متعین ہے تو مقتدی
کا بھی موضع فاتحہ نماز میں اوسی موضع پر قیاس ہوگا تو ہم جواب بچند
وجوہ دیتے ہیں اولاً قیاس کو تعیین افعال و ارکان نماز میں مجال نہیں
ثانیاً قیاس جب جائز ہے کہ نص مانع نہ ہو وقد ورد فی الخبر الصحیح الذی
رواہ الائمۃ الخمسۃ الا الترمذی انما جعل الامام لیوتم بہ فاذا کبر
فکبروا واذا قرء فانصتوا واذا رکع فارکعوا واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ
فقولوا ربنا لک الحمد اس حدیث میں کیفیۃ اقتدا ایتام کا بیان ہے کہ بعض
امور میں امر بالمشارکت ہے اور بعض میں امر بالسکوت اور بعض میں جواب
دینا تو معلوم ہوا کہ اقتدا ایک طریق پر نہیں تو امام و مقتدی کی نماز میں جب
ایک طریق نہوا بلکہ افعال و ارکان میں مختلف ہوئی تو تعیین مواضع افعال
و ارکان میں قیاس احدہما کی دوسرے پر کسطرح جائز ہوگی ثالثاً شافعیوں نے
بھی جب کوئی نص قوی ایجاب قرءۃ فاتحہ مقتدی وقت قرءت امام پر نہ پائے
تو قرءت فاتحہ کو سکتات امام میں اختیار کیا اور باوجود انکہ امام کا سکوت کرنا
تاکہ موتم قرءت کرلے مستلزم قلب موضوع ہے قیاس مذکور کو منع کرتا ہے
کیونکہ نماز منفرد و امام میں یہ موضع فاتحہ کا نہیں **وجہ ششم** جب یعنی حدیث
کا لا صلوۃ صحیحۃ الا صلوۃ ملصقہ بفاتحۃ الکتاب ہوا تو خصم کو نافع نہیں کیونکہ
الصاق الشی بالشے مستلزم نہیں کہ دوسری شے پہلی شے کی جزو بھی جیسا
مروت بزید میں باوجودیکہ مرور متکلم کے صفت اور قایم بموصوف ہے لان
الصاق العرض لا یکون الا بمعروضہ مگر مثال مذکور میں بواسطہ حرف باکہ وہ معنی

له انما جعل الامام الخ امام بنایا گیا ہے تاکہ اقتدا کیا جاوے سو جب وہ تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ پڑھے تو تم چپ رہو اور جب رکوع کرے تو تم رکوع کرو اور جب وہ سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم ربنا لک الحمد کہو ١٢

الصاق کے لئے موضوع ہی غیر موصوف کیطرف کہ زید ہی وہ مرور نسبت ہوا
ہے بمعنی مررت بمکان یقرب منہ زید تو ما نحن فیہ مین بھی اسطرح
ہے کیونکہ الصاق قرٔت فاتحہ اگرچہ قاری کے ساتھ جو امام ہے ملصق ہے
لیکن مقتدی کے ساتھ الصاق فاتحہ بچند وجوہ ثابت ہی اولاً جبکہ صلوٰۃ مقتدی
نماز امام پر مبنی ہے تو دونون مین اتصال حکمی ہے جیسا کہ علۃ و معلول مین
اتصال ہے ثانیا قرٔت فاتحہ مقتدی سے اتصال رکھتا ہی جبکہ امام
سنتا ہے ثالثا جبکہ ثابت ہوا کہ قرٔت الامام لہ قرٔت تو لازم ہوا کہ قرٔت
امام و موتم دونون کے ساتھ ملصق ہو فثبت الالصاق بینہما اما جواب
اس حدیث سے لاصلوٰۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب متفق علیہ وفی روایۃ لمسلم لمن
لم یقرء بام القرآن فصاعدا بچندین وجوہ سے ہے وجہ اول یہان نفی اصل نماز کی
ہے یا کمال نماز کے ہر شق اسیطرح سے ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے وجہ دوم
نفی صفت جنس کے ہی یا نفی صفت نوع کی تو ہر شق کا حکم وہی ہی جو سابق گذرا
وجہ سوم حدیث مذکور مین عند الخصم نیز عموم نہین تو ہمارے مذہب پر عموم
کسطرح ہوگا بلکہ حکم حدیث نظاہر مقتدی کو متناول نہین کیونکہ ایک روایہ مسلم
مین آیا ہے لاصلوٰۃ لمن لم یقرء بام القرآن فصاعدا اور ظاہر ہی کہ فصاعدا
انضمام سورت کی طرف اشارہ ہی پس اگر حکم فاتحہ عام ہی تو چاہئے کہ حکم سورۃ
بھی عام ہو لکن حکم سورہ بالاتفاق عام نہین فکذا حکم الفاتحہ وہو المطلوب
واستخراج الاجوبۃ الاخری محول الی من کان لہ قلب او القی السمع وہو شہید بہا
اما جواب اس حدیث سے لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرء

بچندین وجوہ ثابت ہی وجہ اول اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی نے اس طرح
روایت کیا ہے عن عبادة بن الصامت قال کنا خلف النبی صلعم فی صلوٰة
الفجر فقرء فثقلت علیہ القرءة فلما فرغ قال لعلکم تقرؤن خلف امامکم
قلنا نعم یا رسول اللہ قال لا تفعلوا الا بفاتحة الکتاب فانہ لا صلوٰة
لمن لم یقرء بہا اور اس اسناد مین محمد ابن اسحق ابن یسار واقع ہے فی التقریب
محمد بن اسحاق صدوق مدلس ورمی بالتشیع والقدر انتہی اور دوسری روایت
ابی داؤد میں اسطرح ہے وانا اقول ینازعنی القران فلا تقرؤ بشیء من
القران اذا جہرت الا بام القران وعند النسائی نحوہ اور اس اسناد مین
نافع ابن محمود ہی وہو مستور الحال کذا فی التقریب والمستور مجہول العدالة
اور صحت استدلال معلومیت عدالتہ پر ہے واما عدم قبول روایت محمد ابن
اسحاق فلانہ لیس بثقة ولانہ مدلس وقد اتی بالعنعنة وعنعنة المدلس مردودة بالاتفاق
اور بعضی ثقات سے جو توثیق اسکی مروی ہے جبر تضعیف نہین کرتے
کیونکہ جرح وتعدیل اگر آپس مین متعارض ہوون تو جرح مقدم ہے کذا فی کتب
القوم اور وہ جو حاکم اور دارقطنی اور ابن حبان سے محمد ابن اسحاق والی
حدیث کی تصحیح نقل کرتے ہین پس یہہ تصحیح خصم کے لئے ہرگز مفید نہین اسلئے کہ
ان تینون کی تصحیح قابل اعتبار نہین اما الحاکم پس معتبرین ثقات علماء فرماتے
ہین کہ حاکم تصحیح احادیث کے باب مین متساہل ہے اور ترجیح احادیث مین متعصب
ہے بہت احادیث ضعیفہ کو صحیح لکھتا ہے اور بہتین حدیثین غیر معتبر کو ترجیح دیتا ہے
اور اسکی تصحیح پر جو مستدرک مین کی ہے مغرور مت ہو اس لئے ابن دحیہ نے

اپنی کتاب میں کہا ہی کہ اہل حدیث پر واجب ہی کہ ابی عبد اللہ حاکم کے قول سے
اپنے کو بچاوین کیونکہ وہ کثیر الغلط ظاہر اہے اور بہت مقلدین اُسکو اس امر سے
غافل ہین اور نیز حاکم کے حقین لکھاہے کہ تصحیح حاکم کو کچھ اعتبار نہین اسلئے کہ
جن احادیث کو کہ غیر صحیح ہین صحیح بتاتاہے اور نیز کہتے ہین کہ حاکم کی تصحیح ترمذی
اور دارقطنی کی تصحیح سے کم ہے بلکہ حاکم کی تصحیح مثل تحسین ترمذی کی ہے اور کبھی
اس سے بھی اودن ہوتی ہی واما دارقطنی پس اسکی کتاب احادیث ضعیفہ او غریبہ
اور شاذہ اور معللہ سے بہری ہیہ سارا مولوی عبد الحی نے زیلعی وغیرہ سے روایت
کیاہی واما ابن حبان پس اُسکی تصحیح حاکم کی تصحیح سے اودن ہی امام نووی نے
تقریب مین لکہاہے ویقاربہ (ای صحیح الحاکم) صحیح ابی حاتم ابن حبان انتہی یہانتک
کہ ترمذی کی حسن اسکی صحیح کے برابر ہے اور نیز راوی مجہول الحال کے
حدیث اسکے نزدیک صحیح ہے پس کسطرح انکی تصحیح لائق اعتبار ہو جبکہ ذہبی
اسکے راوی کا ضعف مبین ظاہر کردیا ہے پس جرح مبین مقدم تعدیل پر اگر کوئی شخص
کرے کہ قد اخرج البیہقی من طریق ابن اسحاق قال حدثنی مکحول عن محمود
بن ربیع عن عبادۃ وتابعہ زید بن واقد تو محمد ابن اسحٰق نے تصریح تحدیث
کے ساتھہ کری ہے تو گمان تدلیس اُٹھہ گیا علاوہ اسکے نسبتہ وامثلہ بتا ...
واقع سہو اامام ذہبی نے میزان الاعتدال مین اسکے حق مین کہاہی فالذی
یظہرلی ان محمد ابن اسحاق حسن الحدیث صالح الحال صدوق وما انفرد
بہ ففیہ نکارۃ فان فی حفظہ شیئا وقد احتج بہ ائمۃ انتہی تو یہان منفرد
نہین بلکہ زید ابن واقد اُس کے ساتھہ موافق ہے وقال الشیخ ابن الحجر فی

شرح نخبۃ الفکر ومتی توبع سیئ الحفظ بمعتبر بان یکون فوقہ او مثلہ لا دونہ وکذا المختلط الذی لم یتمیز ما حدث بہ والمستور والاسناد المرسل وکذا المدلس اذا لم یعرف المحذوف منہ صار حدیثہم حسنا لا لذاتہ بل وصفہ بذلک باعتبار المجموع من المتابع والمتابع لان کل واحد منہم احتمل کون روایتہ صوابا او غیر صواب علی حد سواء فاذا جاءت من المعتبرین روایۃ موافقۃ لاحدہم رجح احد الجانبین من الاحتمالین المذکورین ودل ذلک علی ان الحدیث محفوظ فارتقی من درجۃ التوقف الی درجۃ القبول فہو منحط عن رتبۃ الحسن لذاتہ وربما توقف بعضہم عن اطلاق اسم الحسن علیہ اذ یلزم من اطلاق الاسم علیہ الاحتجاج بہ عند الفقہاء وہو محل الخلاف ولہذا وقع الاشارۃ فی الحسن الذاتی انہ المحتج بہ بعبارۃ توہم الحصر کذا نقل عنہ انتہی توہم کہتے ہیں کہ وہ جو بیہقی نے محمد ابن اسحاق کی تصریح تحدیث کی ہے جبتلک کہ بیہقی کی کتاب دیکھ کر توثیق تمام سند کی بیہقی سے عبادہ بن صامت تک معلوم نہیں ہوئی تو مظنہ تدلیس رفع نہیں ہوتا اور تصحیح ایک جزو کی اسناد سے مستلزم تصحیح کل اسناد کی نہیں مع ان البیہقی رجل مشتبہ حاطب اللیل وشارب السیل لاعتبار الروایۃ ولاقرار لدرایتہ اقول وانا حبیب اللہ کہ تحدیث محمد ابن اسحاق کی تصریح کرنی نیز مفید احتجاج نہیں کیونکہ محمد ابن اسحاق نے اگرچہ مکحول سے تحدیث کی ہے لیکن محمود ابن ربیع سے بعن روایت کی ہے اور مدلس فوق الشیخ کو نیز ساقط کرتا ہی تو مظنہ تدلیس کا مظنہ مرتفع نہوا قال السید السند فی رسالۃ ربما لم یسقط المدلس

[Marginal notes, handwritten, largely illegible: توبع ابن مجہول ... سیئ الحفظ ... مستور وہ ہے جس کی عدالت ... مدلس ... فائدہ ... الحسن ... لا للذاتہ ... اعتبار المجموع ... روایت ... صواب ... کہ وہ مبہم حصر کی ہی ... عبارت ... اشارہ ... خلاف ...]

فیه ولکن یسقط من بعده رجلا ضعیفا او صغیرا انتهی اور زید ابن واقد
کی متابعت سے جواب دو طرح ہے اولا مجموع متابع و متابع حسن ذاتی کو مفید
نہیں فلا یصح الاحتجاج به کیونکہ احتجاج حسن لغیرہ کے ساتھ مختلف فیه فقہا ہی
اور مختار عدم صحت احتجاج ہی کما یدل علیه عبارۃ شرح نخبۃ الفکر وہ عبارت
یہہ ہے ولہذا وقع الاشارۃ فی الحسن الذاتی انه المحتج به بعبارۃ توہم الحصر کذا نقل عنه
انتہی وقد قال یحیی ابن معین ان الجملة الاستثنائیة فی هذا الحدیث اسنادہ
لیس بذلك ویویدہ ما قال الترمذی فی جامعه بعد هذا الحدیث وروی
هذا الحدیث الزهری عن محمود ابن الربیع عن عبادۃ بن صامت عن النبی صلعم
قال لا صلوۃ لمن لم یقرء بفاتحة الکتاب وقال هذا اصح انتهی تو اس روایة کو
جو خالی ہے جملہ استثنائیہ سے اس روایت پہ جو مشتمل ہے جملہ استثنائیہ پہ ترجیح دی
قوی ہے روایتہ جملہ استثنائیہ کی مرجوحیت پہ وہو المطلوب اور وہ جو ترمذی نے
کہا ہے ان حدیث عبادۃ حدیث حسن تو مراد اس سے حسن لغیرہ ہے نہ حسن لذاته
لما قلنا فلا یصح الاحتجاج به قطعًا ثانیًا زیلعی نے حدیث عبادہ کی تضعیف
امام احمد سے روایت کی ہے اور نیز معارض اسکے دوسری حدیث عبادہ سے
روایت کی ہے بلکہ ضعف اس حدیث کی ہے اسلئے کہ روایت ابو داؤد کی
اسناد اس حدیث ہی صحیح ہے حیث قال بحث عبادۃ ضعفه احمد وجماعته
وایضا روی عن عبادۃ ما یعارض هذہ الروایة المذکورۃ فی ابی داؤد بل
یضعفها لان اسنادہ صحیح من هذہ ولفظه هکذا عن عبادۃ بن الصامت
انه علیه السلام قال لا یقرء احد منکم شیئا من القرآن اذا جهرت بالقرآن

قال الدارقطني رجاله كلهم ثقات وبعضهم يضعف ما قال احمد بن حنبل
ما سمعنا احدا من اهل الاسلام يقول ان الامام اذا جهر بالقراءة لاتجزئ
صلوة من لم يقرأ انتهى اقول یہ کلام امام احمد کی شافعی کے قول جدید پر رد ہے
کہ یہ احداث جدید ہے کوئی اہل اسلام سے اسکا قائل نہیں و یؤیده ما نقلنا آنفا من الاجماع
علی ترک القرءة خلف الامام فليتذكر مترجم کہتا ہے کہ یہ حدیث مذہب
خصم پر ہرگز لائق احتجاج نہیں کہ حدیث صحیح جسمیں کسیکو کلام نہ ہو نص صریح
قطعی الدلالہ نہیں ایسی حدیث کے ساتھ تمسک کرنا دیگران را نصیحت و خود را
فضیحت پر عمل کرنا ہے قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحياء من الايمان انتہی
ثالثا في شرح نخبة الفكر في بيان قرائن الوضع منها ما يوجد من حال
المروي كان يكون مناقضا لنص القرآن او السنة المتواترة او الاجماع
القطعي وصريح العقل حيث لا يقبل شيء من التأويل انتهى اقول اس
حدیث میں یہ سب موجود ہیں اما كونه مناقضا لنص القرآن فلقوله تعالى اذا
قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا ولقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن
ولقوله تعالى في صفات عباد الرحمن والذين اذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا
عليها صما وعميانا ولقوله تعالى هذه تذكرة لمن كان له قلب او القى
السمع وهو شهيد اما اس حدیث کا سنت متواترہ کے ساتھ مناقض ہونا
اُن احادیث کثیرہ شہیرہ کے ساتھ تعارض ہے کہ منع قرءت خلف الامام میں
تواتر معنوی کو پہنچی ہیں واما كونه مناقضا للاجماع فلما مر ذكره مرارا اما كونه مناقضا قطعیا
لصريح العقل بحيث لا يقبل شيء من التاويل پس بیان اسکا یہ ہے کہ امام پر

اور بعض راوی اس کے ضعیف ہیں کہا احمد بن حنبل نے نہیں سنا ہم نے کسی اہل اسلام سے کہ کہتا ہو کہ جب امام جہر سے قرأت کرے تو نماز اس کی جو قرأت نہ کرے جائز نہیں ہوتی ۱۲

ف شرح نخبہ میں بیان قرائن وضع میں ہے بعض ان قرائن سے وہ ہیں کہ حال مروی میں پائی جاتی ہیں جیسا کہ وہ مروی نص قرآن یا سنت متواترہ یا اجماع قطعی یا صریح عقل کے مناقض ہو ایسے کہ کسی تاویل کو قبول نہ کرے ۱۲

جہر قرءت مقتدی سے قرءت کا ثقیل ہونا اور اس سے منازعۂ قرآن بالقرآن
لازم آتا ہے اور وہ منہی عنہا ہے کما فی قولہ علیہ السلام مالی انازع القرآن
رواہ مالک والترمذی وغیرہما ایسا ہی مقتدی پر جہر قرءت امام پر تقدیر
قرءت فاتحہ ثقل لازم آئیگا خصوصًا کہ جب مقتدی باستماع قرءۃ مع حضور القلب
والالتفات التام مامور ہے اور فرق تحکم ہے اور حدیث ناطق بالعبارۃ ہے کہ
منع قرءۃ کی علۃ ثقل قرءۃ و منازعۂ قرآن بالقرآن ہے تو جمیع صور قرءۃ مقتدی
مین سرًا ہو یا جہرًا علت موجود ہے پس استثنا غیر صحیح ہے اور حدیث مع الاستثنا
موضوع ہے رابعًا حدیث دو وجہون سے منسوخ ہے اول وہ کہ ہمنے تاخر
ناسخ نقل کیا دوم یہہ کہ مفہوم ناسخ نہیں ہے خامسًا ہمنے کہا ہے کہ استثنا ہمارے
نزدیک حکم مسکوت عنہ مین ہے حکم کوئی ثابت نہیں چہ جائیکہ ایجاب اگر کوئی
شبہ کرے کہ یہہ وجہ ابوداؤد و نسائی کے روایت مین ہوسکتی ہے فلا تقرؤا
بشئ من القرآن اذا جہرت الا بام القرآن لیکن ابوداؤد و ترمذی
کے روایت مین جاری نہین ہوسکتی لا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ
لا صلوٰۃ لمن لم یقرء بہا کیونکہ فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرء بہا استثنا و حکم فاتحہ
کی تعلیل ہے تو استثنا اگرچہ کسی حکم پر حقیقۃ ناطق نہین لیکن بقرینہ فانہ لا صلوٰۃ
حکم اس سے مستفاد ہے جواب یہہ ہے کہ جب استثناء حکم پر ناطق نہ ہوئی تو مابعد
تعلیل حکم کس طرح ہے کیونکہ تعلیل حکم فرع وجود حکم کے لئے ہے پس فانہ لا صلوٰۃ الخ
حکم مقدر کا بیان یا خبر مبتدا محذوف ہے وہ یہہ ہے واما حکم الفاتحہ فانہ لا صلوٰۃ الخ
جو جواب لا صلوٰۃ لمن لم یقرء بام القرآن سے دیا گیا ہے وہی اسکا جواب ہے۔

سادساً اگر ہم تسلیم کرین کہ استثناء نفی سے ایجاب ہی اور بالعکس تو نفی تحریم
قرأۃ فاتحہ الکتاب ثابت ہوگی اور نفی تحریم سی ثبوت ایجاب لازم نہین کیونکہ
نقیض تحریم ایجاب و استحباب و اباحتہ و کراہتہ سے عام ہی علاوہ اسکے استثناء عن
الشئی اسپر دال ہے کہ مستثنی اور مستثنی منہ کا حکم برابر نہین بلکہ انمین فرق ہی عام
ازانکہ وہ فرق نفس حکم مین ہی یا قوۃ و ضعف حکم مین ہی کما فی قولہ تعالی ما کان
لمؤمن ان یقتل مومنا الا خطأ اگر نفی تحریم سے ثبوت ایجاب ہوتا تو لازم
آتا کہ قتل خطا واجب ہو باوجود آنکہ وہ بھی حرام ہی لیکن فرق کثیر حرمت قتل
عمد اور قتل خطا مین ہی اور ثبوت اعم ثبوت اخص کو مستلزم نہین اگر کوئی شبہ
کرے کہ فانہ لا صلوۃ لمن لم یقرء بہا سے استحباب مستفاد ہی ہم کہتے ہین کہ بچند ین
وجوہ استحباب مستفاد نہین اما اولاً فلما مر فی الوجہ الرابع واما ثانیا پس ازانکہ ممکن
ہے کہ معنی لا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ لا صلوۃ لمن لم یقرء بہا
کا یہ ہو لا تقرؤا غیر فاتحۃ الکتاب لکن فاتحۃ الکتاب لا تدخل فی عموم ھذا الحکم لان حکمہا
حکم غیرھا لیس علی السوائل لہا خصوصیۃ فان قرئ بہا بخصوصیۃ ما جاز
علی الامام والمنفرد لیس حکم غیرھا من الکسو علی ھذا النمط تو استثناء اس پر
دلالت کرتی ہی کہ حکم حرمت قرأت فاتحہ و غیر فاتحہ برابر نہین ہے بلکہ دونون
مین من حیث الشدۃ والضعف فرق ہے لکن امر مطلق حرمت سی خالی نہین
کما فی قولہ تعالی ما کان لمؤمن ان یقتل مومنا الا خطأ واما ثالثاً پس ازانکہ
استحباب قرأۃ فاتحہ خلاف اجماع ہے تو خلاف اجماع پر معنی حدیث کا حمل
کرنا جائز نہین +

سوال پنجم

آنحضرت یا باری تعالیٰ کے سوا کسی شخص کی کسی امر میں کسی امام یا مجتہد کی بعینہ تقلید کرنی واجب ہے کہ نہیں

الجواب المستطاب نمہد اولاً ثلث مقدمات ثم نجیب ثانیاً بحیث یقطع عرق الاعضال ویمنع الوقوع فی معضل الضلال -

المقدمۃ الاولیٰ قضا وافتا بالاستقلال سوائے مجتہد کے کسیکو جائز نہین بچندین وجوہ شرعیہ کہ جنکا منکر سوائے غبی مجنون کے کوئی نہین -

الوجہ الاول قال اللہ تعالیٰ ولو ردّوہ الی الرسول والی اولی الامر منہم لعلمہ الذین یستنبطونہ منہم فی البیضاوی ولو ردوہ ولو ردوا ذالک الخبر الی الرسول والی اولی الامر منہم الی رأیہ صلعم ورای کبار اصحابہ البصراء بالامور او الامراء لعلمہ علی ای وجہ یذکرہ الذین یستنبطونہ منہم یستخرجون بتجاربہم وانظارہم وقیل کانوا یسمعون اراجیف المنافقین فیذیعونہا فیعود وبالا علی المسلمین ولو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منہم حتی سمعوہ منہم وتعرفوا انہ ہل یذاع لعلم ذلک من ہؤلاء الذین یستنبطونہ من الرسول صلعم واولی الامر ای یستخرجون علمہ من جہتہم واصل الاستنباط اخراج النبط وہو الماء الذی یخرج من البیر اول ما یحفر انتہی اس آیتہ سے چند امور مستفاد ہوتے ہین

امر اول علم بکنہ اخبار و احکام بعد الرد الی رسول اللہ و اولی الامر من الصحابہ اُسکے لئے حاصل ہوتا ہی کہ جنکو قوۃ استنباط و استخراج ہی اور عامی کے لئے یہہ مرتبہ حاصل نہیں اور حکم عام جمیع اخبار و احکام شرعیہ کو متناول ہے کچھ انحصار اُن اخباروں میں نہیں جو افواج مرسلہ جناب رسالتماب سے آتی تھی اور ضعیف الرائی مسلمان انکو مشہور کرتے تھے اور اسمین مفسدہ ہوتا تھا۔ لان النص لا یختص بمورده علی ان الحکم یعم بعموم العلة **امر ثانی** رجوع امور مختلفہ مین زمان صاحب شریعت مین جیسا کہ جناب رسول اللہ صلعم کیطرف تھا ویسا ہی کبار صحابہ کیطرف تھا تو بعد انقراض و انقطاع زمان آنحضرت صلعم و صحابہ مراجعة بسوی اولی الامر کس طرح جایز نہو جو کہتا ہی کہ رد و مراجعت بغیر آنحضرت کے شرک فی النبوۃ ہی وہ سخت افترا کا بنانے والا ہے **امر ثالث** عوام مین خبر و علم کا مشہور کرنا بغیر جانے مصلحت کے شہرت کرنا اُس علم و خبر کا ضایع کرنا ہی بسکو بلکہ بسا اوقات مفسدہ و اختلال کے سبب واقع ہوسکتا ہی فان قیل قد قال اللہ تعالی یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله والرسول اس آیت مین اللہ تعالی نے امر متنازع فیہ کا رد خدا و رسول کیطرف فرمایا ہی نہ اولی الامر کیطرف قلنا فی التفسیر البیضاوی یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم یرید بهم امراء المسلمین فی عهد رسول الله صلعم و بعده ویندرج فیهم الخلفاء والقضاة و امراء السریة امر الناس بطاعتهم بعد ما امرهم بالعدل تنبیها علی ان وجوب طاعتهم لازم

علم الرسکو سب اللہ تعالی اور رسول اللہ و اولی الامر کی فرمان برداری کی اور اولی الامر کی فرمانبرداری اسکے فرمان رسول کی فرمان برداری ہی

[illegible] ہم کہتے ہین تفسیر بیضاوی مین ہی کہ مراد اولی الامر سے وہ امرا مسلمین ہین جو جناب رسول اللہ کے عہد مین تھے اور بعد اسکے ہونگے خلفا اور قضاۃ اور امرا فوج داخل ہین اللہ تعالی نے بعد امر بالعدل لوگون کو اولی الامر کی طاعت کا حکم کیا تنبیہ کے واسطے اسپر کہ انکی فرمان برداری واجب

ما داموا على الحق وقيل علماء الشرع لقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول
واولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فان تنازعتم انتم واولى
الامر منكم فى شيء من امور الدين وهو يويد الوجه الاول اذ ليس للمقلد ان
ينازع المجتهد فى حكمه بخلاف المرؤس الا ان يقال الخطاب لاولى الامر
على طريقة الالتفات فردوه فراجعوا فيه الى الله الى كتابه والرسول
بالسوال عنه فى زمانه والمراجعة الى سنته بعده واستدل به منكر
القياس قالوا انه تعالى اوجب رد المختلف الى الكتاب والسنة دون القياس
واجيب بان رد المختلف الى المنصوص عليه انما يكون بالتمثيل والبناء
عليه وهو القياس ويويد ذلك الامر به بعد الامر بطاعة الله وطاعة
الرسول صلعم فانه يدل على ان الاحكام ثلثة مثبت بالكتاب ومثبت
بالسنه ومثبت بالرد اليهما على وجه القياس انتهى اقول مراد رد سے
سوئے کتاب وسنت وقت تنازع رد بسوئے منصوصات ومنطوقات ہے
بغیر انکہ بوجوہ استخراج وعلل استنباط کے مستفاد ہوں ہے تو ثبوت احکام
شرعیہ میں تکلیف مالایطاق لازم آیگی کیونکہ اکثر احکام شرعیہ ثابت بالقیاس
ہیں نص منطوق ہرگز انمیں پائی نہیں جاتے اور اگر مراد رد سے عام ہے شامل
دونوں انواع رد کو خواہ منطوقات ومنصوصات کی طرف ہو خواہ اسکی
طرف جو ان سے بالبناء والتمثیل مستفاد ہے تو خطاب ان تنازعتم میں مجتہدین
قائسین کیطرف ہے نہ عوام کیطرف کیونکہ عوام کو قیاس واجتہاد کی تکلیف دینی
تکلیف مالایطاق ہے پس متعین ہوا کہ فان تنازعتم میں خطاب مجتہدین ہے نہ عوام

الوجه الثانی قال معاذ بن جبل ان رسول الله صلعم لما بعثه الی الیمن
قال کیف تقضی اذا عرض لک قضاء قال اقضی بکتاب الله قال فان
لم تجد فی کتاب الله قال فبسنة رسول الله صلی الله علیه وسلم قال فان
لم تجد فی سنة رسول الله قال اجتهد برایی ولا الو قال فضرب رسول الله
علی صدره وقال الحمد لله الذی وفق رسول رسوله بما یرضی به رسول الله
رواه الترمذی وابوداؤد والدارمی اس حدیث کی منطوق سے ثابت ہوا کہ کتاب
وسنت کی ساتھ حکم کرنے والی جب ان دونوں مین حکم نہ پاینگی اجتہاد وقیاس کے
ساتھہ حکم کرینگی لیکن غیر مجتہد اگر کتاب وسنت مین حکم نہ پایگا تو قیاس
واجتہاد سے حکم نہین کریگا تو نتیجہ نکلا کہ غیر مجتہد کتاب وسنت کی ساتھہ حکم نہین کریگا
لان رفع التالی ینتج رفع المقدم وھو المطلوب اس حدیث سے چند امور
مستفاد ہوئی اول حکم کرنا الا بکتاب وسنت کی ساتھہ بالاستقلال سوا مجتہد
کے کوئی نہین امر ثانی حدیث بمنطوقہ دال ہی کہ احکام تین ہین مثبت بالکتاب
ومثبت بالسنة ومثبت بالقیاس فی التلویح فان قلت الاجتہاد قد
یکون بغیر القیاس المتنازع فیه کالاستنباط من النصوص الخفیة
الدلالة او الحکم بالبراءة الاصلیة او القیاس المنصوص لعلة وسلم ولو
فلا دلالة علی الجواز لغیر معاذ قلت الاستنباط بالنصوص مما یوجد
فی کتاب الله والسنة وکذا البراءة الاصلیة علی تقدیر تسلیم احتیاجها
الی الاجتہاد لقوله تعالی قل لا اجد فیما اوحی الی محرما الآیة فبقی
القیاس وھو مطلق فلو اقتصر علی منصوص العلة لما سکت الشارع لبقاء

کثیر من الاحکام وهی التی تنبنی علی قیاس غیر منصوص العلة وجواز
ذلک لمعاذ انما کان باعتبار اجتهاده فیثبت فی غیره بدلالة النص
وقد قال علیه السلام حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعة انتهی اگر کوئی شبہ
کرے کہ اہل سنت کے نزدیک اصول چار ہین کتاب اللہ۔ سنت۔ اجماع۔ قیاس
باوجود انکہ اجماع فوق القیاس ہے حدیث معاذ مین تمسک بالاجماع کیون
متروک ہوا ہم کہتے ہین قال العلامة الچلپی فی حاشیة التلویح قوله ایضا
حدیث معاذ فانه لم یذکر فی حدیث معاذ التمسک بالاجماع مع ان الاجماع
فی کونه حجة فوق القیاس لان الاجماع لم یکن حجة فی حیات النبی صلعم
اذ لا اجماع حینئذ انتهی حاصل آنکہ حدیث معاذ مین اسلئے ترک اجماع کیا کہ زمانہ
حضرت صلعم مین اجماع نہ تھی امر ثالث جناب رسالت نے معاذ کو نہ فرمایا کہ جب کتاب
وسنة مین نہ ہو بوسیلہ خط وسفیر ہمسے پوچھہ لینا باوجود انکہ احکام وقتا فوقتا زمانہ
جناب حضرت مین نازل ہوتی تھی اور جناب رسالت ہر وقت انواع احکام کا
علم فرماتے رہتے تھے اور کبھی ثانی ناسخ ہوتا تھا تاکہ اشارہ ہو کہ جب مجتہد کا قیاس
واجتہاد موری کسی حکم کے طرف ہو چاہئیے کہ حکم کرے اور منتظر استفسار کا صاحب
شریعت سے نہ ہو

الوجه الثالث عن عبد الله بن عمرو وابی هریرة قالا قال رسول الله صلعم
اذا حکم الحاکم فاجتهد واصاب فله اجران واذا حکم فاجتهد واخطأ
فله اجر واحد متفق علیه وفی روایة لمسلم عن عمرو بن العاص انه سمع
رسول الله صلعم یقول اذا حکم الحاکم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا

حکم فاجتهد ثم اخطا فلہ اجر واحد اس حدیث کے ساتھہ استدلال دو وجہون سے ہے وجہ اول الحاکم مین لام جنس کا ہے یا استغراق کا ہے کیونکہ عہد کے لئے کوئی قرینہ نہین پس حکم ہر حاکم کے لئے عام ہوا اگر اصدار حکم شرعی مسئلہ شرعیہ مین مختص مجتہد نہ ہو تو معنی اذا حکم الحاکم فاجتہد کا اذا حکم الحاکم ای حاکم کان مجتہدا او غیرہ فاجتہد ولک الحاکم العام الذی کان مجتہدا او غیرہ ہوگا اور بطلان اسکا ظاہر ہے کیونکہ اجتہاد مجتہد کا شان ہے غیر کا اور اگر اصدار حکم شرعی مختص مجتہد ہے کما یدل علیہ تقیید بقید فاجتہد تو حکم شرعی بالاستقلال اسے بغیر اعتماد کے کسی اور مجتہد کے رائے پر سوائے مجتہد کے دوسرے کے لئے جایز نہ ہوگا اور مقلد کو حاکم بالاستقلال کھنا جایز نہ ہوگا بلکہ ناقل حکم ہے قال النووی تحت شرح هذا الحدیث قال العلماء اجمع المسلمون علی ان هذا الحدیث فی حاکم عالم اهل للحکم فان اصاب فلہ اجران اجر باجتهاده واجر باصابته وان اخطا فله اجر باجتهاده وفی الحدیث محذوف تقدیره اذا اراد الحاکم فاجتهد قالوا فاما من لیس باهل للحکم فلا یحل له الحکم فان حکم فلا اجر له بل هو آثم فلا ینفذ حکمه سواء وافق الحق ام لا لان اصابته اتفاقیة لیست صادرة عن اصل شرعی فهو عاص فی جمیع احکامه سواء وافق الصواب ام لا وهی مردودة کلها ولا یعذر فی شی من ذلک وقد جاء فی الحدیث فی السنن القضاة ثلثة قاض فی الجنة واثنان فی النار قاض عرف الحق فقضی به فی الجنة وقاض عرف الحق فقضی بخلافه فهو فی النار وقاض قضی علی جهل فهو فی النار انتهی قال المولوی عبد الحکیم فی تنقیة الخیالی مثبت ان تحصیل الیقین منا لا یعاد الخاص بالمجتهد نعقا

نہین فرمایا ہے جو شخص کہ لایق حکم نہین اگر وہ حکم کرے تو اسکے لئے کچھ ثواب نہین بلکہ گنہگار ہے اور حکم اسکا نافذ نہین خواہ حق کے موافق ہو خواہ نہ ہو کیونکہ اصابت اسکی اتفاقی ہے کسی اصل شرعی سے صادر نہین پس وہ سب احکامون اپنے مین عاصی ہے خواہ ثواب ہون یا نہون اور احکام اسکے سب مردود ہین اور معذور نہین کسی شی مین

[illegible]

الاجماع بوجوب العمل فی حقه بخلاف المقلد بل انعقد فی حقه علی خلافہ انتہی
وجہ ثانی آنحضرت صلعم نے دو اجر کا حصول اصابت پر جو مرتب ہی اجتہاد پر مرتب
فرمایا اور ایک اجر کا حصول خطا پر جو مرتب ہی اجتہاد پر مرتب فرمایا اگر حصول دو یا
ایک اجر کا خصائص اجتہاد سے نہ ہوتا تو ایک یا دو اجر کا اصابت و خطا پر جو اجتہاد
مرتب ہیں کسطرح مرتب فرماتے اگر کوئی شبہ کرے لا نسلم کہ ایک یا دو اجر کا حصو
خصائص اجتہاد سے ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک تخصیص بالوصف نفی الحکم
عما عداہ پر دال نہیں جواب دو وجہوں سے ہی وجہ اول غیر مجتہد کے لئے ثواب
نہ ہونا بواسطے تخصیص نہیں بلکہ بنا پر عدم علت ہی پس عدم حکم عدم اصلی ہی نہ عدم
شرعی فی التوضیح ونحن نقول ایضا بعدم الحکم ای عند عدم الوصف لکن
بناء علی عدم العلۃ فیکون عدم الحکم عدما اصلیا لا حکما شرعیا لا انہ
علۃ لعدمہ ای لا بناء علی ان عدم الوصف علۃ لعدم الحکم عند عدم
الوصف انتہی وجہ ثانی ایک یا دو اجر کا ہونا بیان شارع سے معلوم ہوا ہے
جبکہ شارع غیر مجتہد کی ماجورئیت سے حالت اصابت و خطا میں ساکت ہی باوجودیکہ
اولا حاکم مطلق کا حال بیان کیا کہ اذا حکم الحاکم کہا بعد ازان مطلق حاکم کی بیان
حال سے ایک فرد حاکم کیطرف انتقال کیا کہ فاجتہد فرمایا پھر حکم صواب و خطا
نہ مطلق حکم پر بلکہ اجتہاد پر مرتب کیا اور فرمایا ثم اصاب فلہ اجران واذا حکم
فاجتہد ثم اخطأ فلہ اجر واحد پس تخصیص بالوصف بیان عموم کے مقام مین
نفی حکم عما عداہ پر دال ہے لیکن اس باعث سے نہیں کہ ان التخصیص عندنا دال
علی نفی الحکم عما عداہ بلکہ اس سبب سے کہ ان السکوت فی موضع الحاجۃ بیان

ورد فی التوضیح وضع میں شک ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ حکم نہیں ہوتا جب وصف نہ ہو لیکن اس بنا پر کہ علت نہیں تو عدم حکم عدم اصلی ہے نہ حکم شرعی نہ بنا بر اسکے کہ وہاں عدم وصف علت ہے عدم حکم کی کے عدم وصف کے وقت ۱۲

تخصیص بالوصف نزدیک ہمارے دال ہے نفی حکم پر ماسوائے

کہ سکوت ضرورت کے مقام میں بیان ہے

اور یہ اس سبب سے کہ السکوت فی موضع

لنفی الحکم عن المسکوت عنه یهه مفهوم مخالف پر عمل کرنا نهین بلکه منطوق و بیان
کی مستفاد پر عمل کرنا هی لان السکوت فی معرض البیان بیان اور یهه هماری نزدیک
حجت هے کما قال صاحب التوضیح ولا یلزم علینا امة ولدت ثلثة فی
بطون مختلفة فقال المولی الاکبر منی فانه نفی الاخیرین فان هذا لیس للتخصیص
هذا دلیل علی قوله ولا یلزم والمعنی ان کونه نفیا للاخیرین لیس لاجل
ان التخصیص دال علی نفی الحکم عما عداه بل لان السکوت فی موضع الحاجة
بیان فانه یحتاج الی البیان ای الی الدعوة لو کان الولد منه فلما سکت
عن الدعوة یکون سانا بانه لیس منه انتهی اگر کوئی کہے که کیا نکته هی که الحضرت
نے فالو که موضوع تعقیب لا مهمله کو لئے هی فالمجتهد پر داخل فرمایا اور ثم کو که موضوع تعقیب مع التراخی کے لئے هے ثم صاحب
ثم اخطأ پر داخل کیا هم کہتے هین اسمین اشاره هی که اجتهاد مجتهد پر مجرد اراده حکم کے واجب هے اما وقوع
صواب و خطاء اسکی رائے مین دلیل کے ترتیب مقدمات کے بعد هی تو ترکیب دلیل
اثبات مسایل فقه پر شکل اول کے ساتهه اسطرح هے هذا الحکم ثابت لانه حکم هذا شانه
وهذا الفعل صادر من مکلف هذا شانه ولم یوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحکم
دیدل علی ثبوت هذا الحکم قیاس هذا شانه یهه صغری هے اور کبری یهه هی وکل حکم
موصوف بالصفات المذکوره یدل علی ثبوته القیاس فهو ثابت فهذه القضیة
ثابتة اور یهه قضیه اخیر مسایل اصول فقه سے هے اور بطریق ملازمه اسطرح هو گا کلما وجد قیاس
موصوف بهذه الصفات دال علی حکم موصوف بهذه الصفات ثبت ذلک الحکم لکنه وجد قیاس موصوف بهذه الصفات
دال علی حکم موصوف بهذه الصفات فثبت ذلک الحکم جبتک که ترتیب مقدمات و رعایت شرائط صحت مقدمات من
حیث المادة والصورة نهین کیا جاتا صحت انتاج کی پائی نهین جاتی تو اخذ

حکم کے واسطے صرف زمان ترتیب مقدمات ورعایۃ شرائط وضوابط کے لئے ضرور ہوا لہذا کلمہ ثم کو کہ تراخی کے واسطے موضوع ہے ثم اصاب ثم اخطأ پر داخل کیا اگر کوئی کہے کہ کیا ممکن ہے کہ حدیث معاذ میں حکم کے نہ ہو نیکے وقت تمسک بالاجتہاد کا ذکر کیا اور اس حدیث میں مجرد اراۃ حکم اجتہاد کا مطلقاً فرمایا ہم کہتے ہیں کہ حدیث معاذ میں اجتہاد بالرای کا کہ وہ اجتہاد مقید ہے بضمن قیاس ہی متحقق ہوتا ہے ذکر ہے اور بلاشک تمسک ایسی اجتہاد کے ساتھ موخر ہے تمسک بالقرآن وحدیث سے اور اس حدیث میں اجتہاد مطلق بغیر تقیید بالرائی واقع ہے وقد علمت انہ لابد فی کل حکم من ترتیب الاصول والمقدمات لانہ لا یصح التمسک بالمنصوص القطعی فضلا عن غیر المنصوص الظنی الا بعد انضمام مقدمات الاصول کما فی قولہ تعالیٰ اقیموا الصلوٰۃ فانہ لا یصح التمسک بہ علی فرضیۃ الصلوٰۃ الا بان یقال ھذا امر وکل امر للوجوب فھذا للوجوب، فمتی لم یعلم صحۃ الصغری وکلیۃ الکبری لا یصح الانتاج فافھم فانہ ینفعک فی کثیر من المواضع اس حدیث سے دو امر مستفاد ہیں امر اول حاکم بالاستقلال سوائے مجتہد اور کوئی نہیں امر ثانی حدیث دال ہے کہ ہر مجتہد مصیب نہیں بلکہ بعضی مصیب اور بعضی مخطئی ہیں اختلاف کے وقت کما ھو مذھب اہل السنت والجماعۃ قال بحر العلوم فی حاشیہ المسلم فمن اصاب فلہ اجران اجر الاجتہاد واجر الاصابۃ ولا وجہ لھذا الاجر الا الرحمۃ الالھیۃ لان اصابتہ لیس بفعل مقدور لہ انما ھو المقدور لہ بذل الجھد فان اتفق ان یودی نظرہ الی مقدمات مناسبۃ لہ اصابہ لکن النص دل علی انہ لہ

بحر العلوم نے حاشیہ مسلم میں لکھا ہے کہ مصیب کے لئے دو اجر ہیں اجر اجتہاد اور اجر اصابت اور کوئی وجہ اس اجر کے دینے کی نہیں سوائے رحمت الٰہیہ کے کیونکہ اصابت فعل مقدور نہیں مقدور مجتہد کے بذل جہد ہے اگر ایسا اتفاق ہوا کہ نظر اسکی پہونچ گئی طرف مقدمات مناسبہ کے تو مصیب ہوا لیکن نص دال ہے کہ اسکے لئے دو اجر ہیں

اجرین فیجب القبول ومن اخطاء فله اجر واحد لامتثال امر الاجتهاد وبذل
الوسع ولا اجر فیه تابلة الخطاء فان الخطاء وان لم یکن منسوبا الیه الا انه لا
یجب الاجر علیه وهذا معنی قول الحنفیه ان المجتهد مصیب ابتداء ای بالحق
نفعله ومخطئ انتهاء وهذا هو الصحیح عند الاربعة ای کون الحق واحدا
الوجه الرابع عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلعم نضر الله عبدا سمع
مقالتی فحفظها ووعاها واداها فرب حامل فقه غیر فقیه ورب
حامل فقه الی من هو افقه منه رواه الشافعی والبیهقی فی المدخل ورواه
احمد والترمذی وابوداؤد وابن ماجه والدارمی عن زید بن ثابت وعن ابن
مسعود قال سمعت رسول الله صلعم یقول نضر الله امرأ فبلغه کما سمعه
فرب مبلغ اوعی له من سامع رواه الترمذی وابن ماجه ورواه الدارمی عن
ابی الدرداء وفی المرقاة قوله نضر الله النضرة الحسن والرونق یتعدی ولا
یتعدی ویروی مخففا ومثقلا قال النووی التشدید اکثر والمعنی خصه الله
تعالی بالبهجة والسرور انتهی اقول آنحضرت صلعم نے حصول بہجت وسرور
کی دعا اس شخص کے واسطے کی جس نے آنحضرت کا قول سنکر یاد کیا اور فقیہ
یا افقہ کی طرف ادا کیا اور جملہ دعائیہ کی تعلیل یہہ فرمائی فرب حامل فقه غیر فقیه
ورب حامل الی من هو افقه منه یعنی بہت حافظ و واعی کیواسطے اسلیئے دعا کرتا ہوں
کہ بہت لوگ حاملان حدیث غیر عالم بالحدیث ہیں وہ علم جسپر اخذ احکام اور تمیز
بین الحلال والحرام مرتب ہی یا وہ بہی عالم ہیں لیکن سامع ومودی الیہ ان حاملوں
سے افقہ واعلم ہیں پس جبکہ حاملان احادیث پہنچانے حدیث کے لئے آنحضرت سے

فقیہ یا افقہ کیطرف وسایل و بواعث ہوی اور جنکی طرف پہنچایا ہی وہ مدرک حقایق احکام اور مطلع وجوہ و علل خفیہ خطابات الٰہیہ کے ہین بہ لوگ بباعث وسیلہ ہونے کے مستحق دعائی حضرت رسالت صلعم کے ہوی لان الدال علی الخیر کفاعلہ **اتمام التقریب** جناب رسالتمآب صلعم نے اپنی حدیث شریف کو فقہ فرمایا اور اُن راویون کو کہ جو احادیث کی کنہ حقایق کے مدرک نہین ہیں حامل اسفار یا اُس جاہل کے ساتھ کہ اپنی بارپشت کی حقیقت سی واقف نہین تشبیہ دی پس حدیث کا فقہ ہونا یا باعتبار لفظ کے ہی یا باعتبار معنی کے جو ظاہر عبارت سے سمجھا جاتا ہے یا باعتبار اُن معانی کے جو بواطن اشارات سے مستنبط ہوتے ہین بنا بر اول ہر متلفظ بالحدیث کا فقیہ ہونا لازم آتا ہے لان قیام المبدء علۃ للحمل وہو باطل لقولہ فرب حامل فقہ غیر فقیہ بنا بر ثانی جمیع رواۃ صحابہ کا فقہا ہونا لازم آتا ہے کیونکہ زبان عرب کو بلا معونت کسب جانتے تھے و باوجود آن حضرت رسالت مین حاضر رہکر رموز دلالت کی مستفسر رہتے تھے و بطلانہ ایضا ظاہر عن قولہ فرب حامل فقہ غیر فقیہ بنا بر ثالث مطلوب حاصل ہے پس ثابت ہوا کہ علم حدیث جو معتبر ہے اُسی شخص کو حاصل ہی کہ بواطن اشارات جانتا ہی نہ اُسکو کہ مثل عابر سبیل معبر عبارات سی گذرتا ہے اگر کوئی شبہ کرے کہ علم مطلق و فقہ میں فرق کثیر ہے کیونکہ انمین نسبت عموم خصوص مطلق ہی ہر فقیہ عالم ہی و لا عکس اور نفی فقاہت سے نفی علم مطلق نہین ہوتا لان نفی الخاص لا یستلزم لنفی العام ہم لکھتے ہین کہ آنحضرت صلعم نے اپنی حدیث کو فقہ فرمایا اور حافظ حدیث کو حامل فقہ کہا جب ہر حدیث فقہ ہی تو علم بالحدیث عین علم بالفقہ ہے ورنہ لازم آیگا

که حضرت کی کل حدیث فقه نه هو اور علم بالفقه مستلزم هی اسکا که اسکی عالم کو فقیه کها
جاوی لان قیام المبدء علة للحمل اور کلام هماری مطلق علم مین نهین بلکه هی
علم بالحدیث مین هی جو که اخذ احکام مین معتبر هے اور وه علم هے که جسکی باعث اسکی
عالم کو فقیه کها جاتا هے لهذا آنحضرت نے اپنی حدیث کی تعبیر فقه کے ساتهه کی
تاکه اشاره هووی که میری باتون کا مدرک فقیه هوتا هے ومن لا یکون فقیها لا اعتبار
لفهمه فان قیل روی عن ابی الدردا قال سئل رسول الله صلعم ما حد العلم
الذی اذا بلغه الرجل کان فقیها فقال رسول الله صلعم من حفظ علی امتی
اربعین حدیثا فی امر دینها بعثه الله فقیها وکنت له یوم القیمة شافعا
وشهیدا رواه البیهقی فی شعب الایمان متبادر اس حدیث سے یهه هے که چالیس
حدیثون کا حافظ فقیه هے وهو معارض لما مهد ثم قلنا عه فی المرقاة قوله من حفظ
علی امتی ای شفقة علیهم او لاجل انتفاعهم قال النووی المراد بالحفظ
نقل الاحادیث الاربعین الی المسلمین وان لم یحفظها ولا عرف معناها
هذا حقیقة معناه وبه یحصل انتفاع المسلمین لا بحفظها ما ینقل الیهم
اقول فی قوله ولا عرف معناها نظر لانه لا یلائم المقام الذی هو حد العلم
اذ الفقه هو العلم بالشئ والفهم له وغلب علی علم الدین لشرفه والا فالحامل
غیر فقیه کما ورد فی الحدیث انتهی اقول یه اشاره اس حدیث کی طرف هی
رب حامل فقه غیر فقیه علاوه مین کهتا هون که چالیس کے حافظ کو زمره
فقهاء مین اٹهانا فقیه حقیقی هونے پر دال نهین بلکه فقها کے تابع هونے پر
دال هے ورنه آنحضرت اسیقدر فرماتے من حفظ علی امتی اربعین حدیثا

فی مردہا اور بعثہ اللہ فقیہا زیادہ نہ فرمائے اور کسی فرقہ خاص میں انحصار علم نہیں اسکو کہ مبعوث اُس فرقہ کے افراد حقیقیہ سے ہوئے ورنہ الزم آئیگا کہ ہر ایک طالب علم دین افراد انبیا سے حقیقۃ ہو اور بطلان تالی کا بیان مستغنی ہے اما الملازمہ فلما قال صلعم من جاءہ الموت وھو یطلب العلم لیحیی بہ الاسلام فبینہ وبین النبیین درجۃ واحدۃ فی الجنۃ رواہ الدارمی اُس حدیث سے جو موضع استدلال میں مذکور ہے چند امور مستفاد ہیں اول عالم بالحدیث جو اخذ احکام میں وہ علم معتبر ہے سوائے مجتہد کے اور کوئی نہیں ثانی بہت صحابہ باوجود انکہ مشرف بشرف صحبۃ سید الانبیا اور زبان عرب عربا سے واقف اور تتبع لغات سے مستغنی تہے فقہا و مجتہدین نتھے اور بعد اُن کے تابعین اور تبع تابعین فقاہۃ واجتہاد میں اُن سے افضل تھے ثالث اسکا یہی ہے کہ انمیں معنی فقاہۃ اور شرائط اجتہاد متحقق نہ تھے اور تابعین اور من بعدہم میں یہہ سب امور موجود تھے اگر کوئی معنی اجتہاد اور شرائط اور حکم مترتب علیہ اجتہاد کا پوچھے ہم کہتے ہیں الاجتہاد بذل الفقیہ الوسع فی معرفۃ حکم شرعی او فی الظن بحکم شرعی ھکذا فی التلویح قال صدر الشریعۃ فی التوضیح شرطہ ان یحوی علم الکتاب بمعانیہ لغۃ وشرعا واقسامہ المذکورۃ وعلم السنۃ متنا وسندا ووجوہ القیاس کما ذکرنا وحکمہ غلبۃ الظن علی احتمال الخطاء انتہی قال العلامۃ الچلپی فی حاشیۃ التلویح قد یقال الصواب ان الاجتہاد غیر متحدۃ لما مر فی حد الفقہ ھو الذی لہ ملکۃ الاستنباط فی الکل وانما المقلد یجوز ان یعلم بعض الاحکام من الادلۃ والتحقیق ان

الاجتهاد الذی هو الفقاهة کالبلاغة وسایر العلوم التی هی عبارة عن الملکات
وکما ان المتخصص اذا اقدر علی تطبیق فرد من الکلام بل نوع منه شکوی او شکایة
او مدح او ذم علی مقتضی الحال لا یکون بلیغا ویجعل قصده للخواص
لنوادر بمنزلة العدم بل یجب ان یکون له ملکة یقتدر بها علی تطبیق کل کلام
علی مقتضی الحال حتی یعتبر قصده ایاها فکذلک الاجتهاد فیکون المجتهد
من له ملکة یقتدر بها علی استنباط کل حکم شرعی فرعی عن دلیله ولا ینافی
ذلک صدور لا ادری من المجتهد لما عرف انتهی یہ اشارہ ہے اسکی طرف
جو علماء نے حد فقہ میں تحقیق فرمایا ہے حیث قال لا نسلم ان عدم تیسر
بعض الاحکام لبعض الفقهاء او الخطاء فی الاجتهاد ینافی التهیؤ بالمعنی
المذکور لجواز ان یکون ذلک لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة
الوهم للعقل ومشاکلة الحق الباطل ونحو ذلک ولا نسلم ان شیئا
من الاحکام التی لم یرد بها نص ولا اجماع یکون بحیث لا مساغ فیه
للاجتهاد یدل علیه حدیث معاذ حیث اعتمد علی الاجتهاد برایه
فیما لا یجد فیه النص ولم یقل للنبی فان لم یکن محلا للاجتهاد ولا نسلم
ان لا دلالة للفظ العلم علی التهیؤ المخصوص فان معناه ملکة یقتدر
بها علی ادراک جزئیات الاحکام واطلاق العلم علیها شائع ذائع
فی العرف کقولهم فی تعریف العلوم علم کذا وکذا فان المحققین علی ان المراد
به هذه الملکة ویقال لها الصناعة ایضا لا نفس الادراک وکقولهم وجه الشبه
بین العلم والحیوة جهة الادراک انتهی اقول اسمیں دلیل کہ آئمہ مجتہدین میں

اجتہاد متحد نہیں قول آنحضرت صلعم سے فرب حامل فقہ الی من ہو افقہ منہ اسلئے کہ
یہہ دال ہے کہ فقیہ کلّی مشکک ہے کہ شدۃ وضعف باعتبار اختلاف مراتب مجتہدین
من حیث حصول الملکات الکمالیۃ قبول کرتا ہے اور جبکہ حصول مراتب کمالیہ
مرہون بابدی الشروط یا موقوف بر اکتساب نہیں بلکہ بمحض فضل واعطای جناب الٰہی
ہے لہذا بیان حد وتعیین مراتب اجتہاد سے اعراض فرماکر اسپر اکتفا کیا گیا کہ
کہ استحفاظ احادیث ومعانی ظاہرہ سے فقاہۃ حاصل نہیں ہوتی اور اسپر اکتفا کیا گیا
من حیث الشدۃ والضعف یا من حیث الکمال والنقصان مختلف ہیں فظہران
حد المجتہدین لہ ملکۃ یقتدر بہا علی استنباط کل حکم شرعی فرعی عن دلیلہ اور یہہ معنی
افراد مجتہدین میں صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین میں متحقق ہے اگر صحابہ کو مستثنا
کیا جاوے تو اجتہاد بشروط شرایط مذکورہ اجتہادات صحابہ پر صادق نہ آئی
بلکہ تابعین وغیرہ کے اجتہادات پر صادق آئیگا فافہم **ثالث** جسطرح الفاظ و
کلمات مسموعہ آنحضرت صلعم سے یاد ہوں بغیر تغیر وتبدیل کے نقل حدیث میں
روایہ کرنے چاہئی اور سوائی اسکے نقل بالمعنی جائز نہیں جیسا کہ یہہ مختار بعضی اہل الحدیث
کا ہے فی التوضیح واما التبلیغ فانہ لا یجوز عند بعض اہل الحدیث النقل
بالمعنی لقولہ علیہ السلام نضر اللہ امرأ ای نعم اللہ سمع منا مقالتہ فوعاہا
وادّاہا کما سمعہا ولانہ مخصوص بجوامع الکلم وعند عامۃ العلماء
یجوز ولا شک ان العزیمۃ ہو الاول والتبرک بلفظہ علیہ السلام اولی لکن اذا
ضبط المعنی ونسی اللفظ فالضرورۃ داعیۃ الی ما ذکرنا والتقی فی التلویح
قولہ لقولہ علیہ السلام نضر اللہ امرأ الحدیث اجیب بان النقل بالمعنی من غیر

تغیر اداء کما سمع ولو سلم فلا دلالة فی الحدیث علی عدم الجواز غایة
انه دعاء للناقل باللفظ لکونه افضل انتهی وتعقب علیه العلامة الحلبی فقال
قبل الجواب لیس مرضی لان المسموع هو اللفظ لا المعنی فلا نسلم ان
النقل بالمعنی اداء کما سمع غایته انه یکون اداء لمعنی ما سمع بعبارة مغایرة
لما سمع فلا یکون کما سمع واما قوله ولو سلم فیمکن ان یجاب عنه من جهتهم
بان الحدیث دل علی افضلیة النقل کما سمع وترک الافضل المؤدی الی
ترک الواجب وهو ما فی عبارتهم مما لا یؤدی بغیرها لا یجوز انتهی **رابع**
اجتهاد و فقاہت کے کلی مشکک ہونے پر حدیث بمنطوقہ دال ہے اور تشکیک
اس مقام میں منحصر ہے اشدیت و اضعفیہ اصابت میں اور اشدیت اصابت مستلزم ہے اضعفیہ خطا
کو اور اضعفیہ اصابت مستلزم ہے اشدیت خطا کو پس یہ کہنا کہ مجتہدین اصابت و خطا
میں متساوی ہیں صحیح نہیں کیونکہ مخبر صادق کی خبر سے معلوم ہوا کہ رجحان صحابہ
باعتبار افقہ و اعلم کے ہے فافہم واستحضر **خامس** حکم فقاہت و اجتہاد غلبہ ظن کا
احتمال خطا پر ہے اگر یہ حکم فقاہت و اجتہاد پر مرتب نہ ہوتا تو مجتہد اور غیر مجتہد میں
امر علی السویہ ہوتا وہو باطل و مستلزم الباطل باطل

الوجه الخامس عن جندب قال قال رسول الله صلعم من قال فی القرآن
برائه فاصاب فقد اخطأ رواه الترمذی وابو داود وعن ابن عباس قال
قال رسول الله صلعم من قال فی القرآن برائه فلیتبوأ مقعده من النار
وفی رواية من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النار
رواه الترمذی فی المرقاة قوله من قال فی القرآن برائه ای من تکلم

فی معناه او فی فرعه من تلقاء نفسه من غیر تتبع اقوال الائمة من
اهل اللغة والعربیة المطابقة للقواعد الشرعیة بل بحسب ما یقتضیه عقله
وهو مما یتوقف علی النقل بانه لا مجال للعقل فیه کاسباب النزول والناسخ
والمنسوخ وما یتعلق بالقصص والاحکام او بحسب ما یقتضیه ظاهر النقل
وهو مما یتوقف علی العقل کالمتشابهات التی اخذ المجسمة بظواهرها
واعرضوا عن استحالة ذلک فی العقول او بحسب ما یقتضیه بعض العلوم
الالهیة مع عدم معرفة ببقیتها وبالعلوم الشرعیة فیما یحتاج لذلک
انتهی اقول توضیح مقام آنکه مراد منع تفسیر بالرائی سے یا منع مطلق ہے کہ ہر آیت
کی تفسیر مین من حیث اللغة والنحو والادب ومحاورات العرب والبلاغة وغیرها
من العلوم العربیة الشرعیة آنحضرت صلعم سے نقل واجب ہی تو یہہ باطل ہے کیونکہ
آنحضرت صلعم سے قواعد علوم مطلقاً منقول نہین چہ جائے قاعدہ خاصہ
یا اس طرح منع ہے کہ بغیر قواعد علوم عربیہ شرعیہ مدونہ جو آیمہ فنون سے منقول ہے
تفسیر نکری اور ظاہر ہے کہ تدوین علوم عربیہ شرعیہ نہ آنحضرت اور نہ صحابہ کے
زمانہ مین ہوا ہے پس کسطرح ہو سکتا ہے کہ صحابہ کو مخاطب کرکے یہہ بھی کہا جاوے
کیونکہ انکو رجوع بسوے قواعد من حیث مطالعہ کتب تہا تاکہ کتب علوم مین امعان
نظر اور آیمہ لغت ونحو وبلاغة وغیرہا کے تتبع ارا کرکے استحضار مسایل واستحفاظ
دلایل کرتے اور یا مراد منع سے یہہ ہے کہ بغیر حصول ملکہ اجتہاد قرآن سے استخراج
احکام نہ کرین اور ملکہ اجتہاد وصفائی قلب ایسا امر ہے کہ صاحبان اس ملکہ کو قواعد
علوم شرعیہ پر بغیر اکتساب فنون کے اطلاع کردیتا ہے کما قال اللہ تعالی واللہ

بالکہ موافق ظاہر نقل کے بیان کرتا ہے حالانکہ وہ اس قبیل سے ہے کہ جو موقوف ہے عقل پر یعنی متشابہات کے کہ مجسمہ اسکی ظاہر کے ساتھ متمسک ہوتے ہین اور اسکی استحالہ عقلیہ سے اعراض کرتے ہین یا بحسب موافق مقتضاے بعض علوم الہیہ کے بیان کرتا ہے باوجود نہ جاننے باقی الہیہ وعلوم شرعیہ کے جنکی حاجت ہوتی ہے اس مقام مین معرفت ١٢

جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا اور یہی شق حق ہے اگر کوئی لکھے کہ یہان
ایک اور احتمال ہے کہ جن امرون مین عقل کو مجال نہین جیسا اسباب نزول
اور ناسخ و منسوخ اور وہ جو قصص و احکام سے متعلق ہے اُنمین تفسیر بالرائے
منع ہے تو اس سے لازم نہین کہ جنمین عقل کو مجال ہو اُنکی تفسیر بھی منع ہو
اس منع سے تخصیص تفسیر بالمجتہد مستفاد نہین ہم کہتے ہین کہ من قال فی القرآن
برایہ فاصاب فقد اخطأ عام شامل ہے جمیع تفاسیر قرآن کو اور حمل عام عام
پر بہتر ہے خاص پر حمل کرنیسے اگر کوئی شبہ کرے کہ حدیث مذکور تمہارے نزدیک
بھی مخصوص ہے اسلیئے کہ آیمہ مجتہدین اس وعید شدید سے خارج ہین جواب انکہ قیاس
مجتہد مظہر احکام ہے نہ مثبت اور مجتہد اپنے صواب خطا پر ماجور ہے لہذا اجماع اُسپر
منعقد ہے ان کل ما ھو مظنون المجتھد حکم اللہ قطعا فی حقہ جو حکم کہ مجتہد
اپنے رای و قیاس سے نکالتا ہے غیر حکم اللہ نہین بلکہ اُسکے قیاس اُسکے حق مین کالوحی
ہے پس معنی حدیث یہ ہوا من قال فی القرآن برایہ فقط من غیر ان یکون حکم رایہ
وقیاسہ مستند الی اللہ تعالی فاصاب فقد اخطأ اگر کوئی کہے قید احکام اس قول مین
من قال فی القرآن ای فی احکام القرآن کیون زیادہ کیا ہم کہتے ہین عن ابی ھریرۃ[1]
قال قال رسول اللہ صلعم اعربوا القرآن واتبعوا غرائبہ وغرائبہ فرائضہ
وحدودہ رواہ البیھقی فی شعب الایمان فی اللمعات اعربوا القرآن ای بینوا
معانیہ واظھروھا والاعراب الابانۃ والافصاح وھذا یشترک فیہ جمیع
من یعرف لسان العرب انتھی اس سے معلوم ہوا کہ شارع نے تفسیر کرنے کی
ہر ایک عارف زبان عرب کو اجازت دی ہے اور فرمایا کہ اظہار معانی بوضاحت

[1] ابی ہریرہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اعراب کرو قرآن کو اور غرائب قرآن کی اتباع کرو اور غرائب قرآن فرائض و حدود قرآن ہین یہ روایت کیا اسکو بیہقی نے شعب الایمان مین۔ لمعات مین ہے اعربوا القرآن کے یہ معنی ہین کہ بیان کرو اور ظاہر کرو قرآن کے معانی کو اعراب اظہار کو کہتے ہین اور اسمین سب عربی بولنے والے شریک ہین انتھی ۱۲

بیان کرے اور جب شارع سے تفسیر کی اجازت ہوئی تو حمل کلام آنحضرت اسکی خلاف
پر حمل کرنی صحیح نہیں اما استخراج احکام فقہا و مجتہدین سی مخصص ہین لہذا کلام آنحضرت
بین زیادۃ احکام کیا علاوہ اسکہ علم باسباب نزول و ناسخ و منسوخ و متعلق قصص احکام
سوائے مجتہد کے اور کو ممکن نہیں تقریرہ ان اوضح الدلالات عند اھل الاصول
عبارۃ النص وھی عبارۃ عن الدلالۃ علی المعنی المسوق لہ سواء کان ذلک المعنی
عین الموضوع لہ او جزئہ او لازمہ المتاخر بعدہ مرتبۃ واعتمادا اشارۃ
النص وھی الدلالۃ علی المعنی الغیر المسوق لہ سواء کان ذلک المعنی عین الموضوع
لہ او جزئہ او لازمہ المتاخر فکل معنی یتعلق بالوضع مشترک بین الدلالتین
المذکورتین فیمکن ان یکون المعنی المطابقی الذی یفہم فی الظاہر متعلقا باشارۃ
النص والمعنی الالتزامی المتاخر الذی یفہم من النظر الدقیق والملکۃ
الراسخۃ متعلقا بعبارۃ النص فھذا المعنی الالتزامی راجح علی المعنی المطابقی
المذکور لان الاول یتعلق بالدلالۃ الراجحۃ والثانی بالدلالۃ المرجوحۃ
فلما کان التعیین والتمییز بین موارد الدلالۃ التی ھی اوضح الدلالات
عسیرا جدا فکیف حال الدلالات الاخری فلھذا شرط الاجتہاد بان یحوی
علم الکتاب بمعانیہ لغۃ وشرعا واقسامہ المذکورۃ فی الاصول وعلم السنۃ
متنا وسندا مع المعانی والاقسام ووجوہ القیاس ھکذا فی التوضیح اگر کوئی
شبہ کرے کہ آنحضرت کا قول فاصاب فقد اخطأ اسپر دال ہے کہ اصابۃ اسکی خطا کے
حکم مین ہے وقد قال صلعم رفع عن امتی الخطاء والنسیان وقد قال اللہ تعالی
تعلیما لعبادہ طریق الدعاء ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا معلوم ہوا

کہ خاطی آثم نہیں ہم کہتے ہیں حدیث میں آیا ہے من قال فی القرآن برائہ فلیتبو مقعدہ من النار معلوم ہوا کہ قرآن میں قول بالرائے کرنا غیر اہل کا موجب دخول نار ہے تو خلاصی وعید سے حالت اصابت وخطا دونوں میں نہیں علاوہ اسکے قولہ علیہ السلام من قال فی القرآن برایہ فاصاب فقد اخطاء جمیع اہل رائے کو خواہ مجتہد اور خواہ غیر مجتہد ہو عام وشامل ہے لیکن مجتہد اس عموم سے اس قول کے ساتھہ اذا حکم الحاکم فاجتہد ثم اصاب فلہ اجران الحدیث مخصوص ہو تو حدیث من حیث الوعید غیر مجتہد کو شامل ہے لان العام الذی قد خص منہ البعض حجۃ فی شمول ما بقی من التخصیص وہو المراد +

الوجہ السادس عن ابن مسعودؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انزل القرآن علی سبعۃ احرف لکل آیۃ منہا ظہر وبطن ولکل حد مطلع رواہ فی شرح السنۃ فی المرقاۃ علی سبعۃ احرف ای قراءات او لغات او انواع من الاحکام قال الشارح الحرف الطرف وقیل المراد اطراف اللغۃ العربیۃ فکانہ قال علی سبع لغات من لغات العرب ای المشہورۃ منہا بالفصاحۃ قولہ لکل آیۃ منہا ای من تلک الاحرف السبع قال السید جمال الدین ثم قسم صلعم کل حرف تارۃ بالظہر والبطن واخری بالحد والمطلع فالظہر ما بین النقل والبطن ما یکشفہ التاویل والحد ہو المقام الذی ینتہی اعتبار کل من الظہر والبطن فیہ فلا محید عنہ والمطلع المکان الذی یشرف منہ علی توفیۃ خواص کل مقام حقہ ولیس للحد انتہاء لان غایتہما ظہر العارفین باللہ وما یکون سرا بین اللہ وبین المصطفین من انبیائہ واولیائہ

ابن مسعود سے روایت ہے کہ فرمایا رسول خدا صلعم نے کہ قرآن نازل کیا گیا ہے سات حرف پر ہر ایک آیت کے واسطے ان حرفون سے ظاہر اور باطن ہے اور ہر حد کی واسطے مطلع ہے روایت کیا اسکو شرح السنہ میں اور مرقاۃ میں ہے کہ سات حرف سے مراد سات قراءت یا سات لغات یا سات قسم کے احکام ہیں شارح نے کہا حرف بمعنی طرف ہے اور بعض نے کہا کہ حرف سے مراد اطراف لغت عربیہ ہیں پس گویا کہ فرمایا کہ نازل ہوا سات لغات پر عرب کے جو بہت مشہور ہو آن سے فصاحت کے ساتھہ ہر آیت کے ان احرف سبع سے ظاہر و باطن ہے سید جمال الدین نے کہا تقسیم کیا آنحضرت صلعم نے ہر حرف کو ساتھہ ظاہر اور باطن کے اور کبھی تقسیم کیا ساتھہ حد اور مطلع کے پس ظاہر وہی ہے جو ظاہر کیا اسکو نقل نے اور باطن وہ ہے جو کھولا اسکو تاویل نے اور حد وہ مقام ہے جو مقتضی ہوتا ہے اعتبار اسمین ہر ظاہر و باطن کا اور مطلع وہ مکان ہے کہ جس سے بلندی پر ہر مقام کے حق کو پورا کرے اور حد کے واسطے انتہا نہیں کیونکہ انتہا اسکی عارفین باللہ کا واقف ہونا ہے اور جو درمیان خدا اور برگزیدون انبیاء اور اولیاء کے درمیان راز ہے

فمطلع الظاهر تعلم العربية والتمرن فيها وتتبع ما يتوقف معرفة الظاهر
ومطلع الباطن بتصفية النفس بالرياضة قال في المعالم الظهر لفظ القرآن
والبطن تاويله والمطلع الفهم وقد يفتح الله تعالى على المتدبرين
ما لا يفتح على غيره انتهى كذا في الطيبي ايضاً اقول ہر آیۃ کی تقسیم ظہر و
بطن اور حد و مطلع کیطرف یا تقسیم کل ہوئے اجزاء ہے یا تقسیم کلی ہوئے جزئیات
سے بنا بر اول ہر ایک معنی ظاہری ہر ایک آیۃ کا اس آیۃ کے تمام معنی اور
مطابقی کے نسبت جزو معنی اور تضمنی ہوگا پس تمام معنی آیۃ کا وہ شخص جانیگا
جو مراتب اربعۃ ظہر و بطن و حد و مطلع کی ادراک سے مشرف ہوگا اور ظاہر ہے کہ
ان مراتب کا ادراک سوائے مجتہد کے دوسرے کو نصیب نہین کیونکہ جس نے
تعلم و تمرن عربیۃ مین کیا اور ما یتوقف علیہ معرفۃ الظاہر کے تتبع کی ادراک معنی
ظاہر کر سکتا ہے اما معنی باطن وہ جانتا ہے جسکو اللہ نے ملکہ باطنیہ و قوۃ اجتہادیہ
دی ہے ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم و بنا بر ثانی
مراتب اربعہ کا ہر آیۃ مین جمع ہونا قسیمات متباینہ کا محل واحد مین جمع ہونا ہے وہو باطل
اور بطلان شق ثانی پر اسطرح استدلال ممکن ہے کہ وضع آیۃ معنی ظاہری و باطنی
کے مقابلہ مین اشتراک لفظی ہے یا اشتراک معنوی بنا بر اول اجماع دو معنون سے
ہر آیۃ مین عموم مشترک لازم آیگا وہو باطل عندنا و بنا بر ثانی اجتماع افراد متباینہ
مصداق واحد مین آیگا وہو باطل ایضاً اگر کوئی کہے کہ مراد ظاہر سے لفظ قرآن
اور باطن سے تاویل قرآن اور مطلع سے فہم قرآن ہے کما فی المعالم تو جواب یہ ہے
کہ یہ ارادہ صحیح نہین کیونکہ ہر کلام مین یہ شان و صفت ہے کلام اللہ معجز کی

تخصیص کا کیا معنی ہے اسلئے کہ ہر کلام کے الفاظ ظاہر ہیں اور تاویل باطن ہے اور فہم مطلع ہے فلا یکون تعریف الکلام المعجز باقصی الاعجاز الا بالوصف العام المشترک بین کل کلام من کل متکلم بلیغا کان او غیرہ وہذا بعید عن المومن بکتاب اللہ تعالی فضلا عن حضرۃ الرسالۃ صلعم بیانہ فی التوضیح واما منکروا القیاس فانہم عملوا بنظم الکتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواہ واخراج الدر المکنونہ عن بحار معناہ وجہلوا ان للقرآن ظہرا وبطنا وان لکل حد مطلعا وقد وفق اللہ تعالی العلماء الراسخین العارفین دقائق التاویل لکشف قناع الاستار عن جمال معنی التنزیل انتہی قال العلامۃ الحلبی قال المصنف وجہلوا انہ للقرآن ظہرا وبطنا ولکل حد مطلعا فی الظہر والبطن وفی الحد والمطلع اقوال والمختار ان الظہر ہو المفہوم من ظاہر اللفظ اعنی ما لا یحتاج فیہ الی القرینۃ کالحقیقۃ المستعملۃ والمجاز المتعارف والبطن ہو المحتاج الیہا بل تاویلہ وصرفہ عن الظاہر وذلک یختلف بحسب قوۃ الفہم وضعفہ وقلۃ الوسائط وکثرتہا فالحد منتہی ذلک الحد بالنظر العقلی والقانون اللغوی والمطلع ما یطلع علیہ من وراء الحد بالکشف بمرتبۃ او بمراتب فقد جاء فی الحدیث النبوی صلعم ان للقرآن ظہرا وبطنا الی سبعۃ ابطن بل روی الشیخ الاکبر انہ جاء الی سبعین بطنا فسمی فی تفسیر الفاتحۃ الحد المرتبۃ الاولی وما بعد الحد المطلع انتہی

المقدمۃ الثانیۃ

مسئلہ وجوب الاجتہاد علی المجتہد ووجوب التقلید علی المقلد مسایل فقہ سے نہیں بلکہ ثابت باولہ عقلیہ ہے اور ثبوت اسکا بچند وجوہ سے

وجہ اول فقاہتہ ثمرہ اجتہاد ہی اور اجتہاد فقاہتہ کا موقوف علیہ ہی کیونکہ مجتہد جب
تک اجتہاد نہ کریگا اُن مسایل کو جو اُسکی اجتہاد پر موقوف ہین کیونکر حاصل کریگا پس اگر
مسئلہ وجوب اجتہاد مسائل فقہ سے ہو تو وہ بھی اور مسئلون کیطرح اجتہاد پر
موقوف ہوگا اور اجتہاد علم وجوب اجتہاد پر موقوف ہی پس علم وجوب اجتہاد موقوف
ہوا علم وجوب اجتہاد پر وہو الدور وہو باطل فکون تلک المسئلۃ من علم الفقہ باطل
اما اجتہاد کا علم وجوب اجتہاد پر موقوف ہونا اس جہتہ سی ہے کہ نسبت بافراد امت
احکام شرعیہ پر علم دو طرح سے ہے با اجتہاد یا بتقلید مجتہد کو علم لانا اجتہاد کے
ساتھہ واجب ہی اور مقلد کو تقلید کے ساتھہ پس عمل بالاجتہاد موقوف اس مسئلہ
کے علم پر ہے۔ وجہ دوم اٰنکہ مسئلہ وجوب تقلید اگر مسایل فرعیہ سے ہو دور لازم
آئیگا واللازم باطل فالملزوم مثلہ بیان ملازمہ یہہ ہے تقلید کرنا مقلد کا مسایل شرعیہ
مین موقوف مسئلہ وجوب تقلید پر ہے اگر یہہ مسئلہ بھی شرعیہ فرعیہ ہوتا تو اسمین
تقلید موقوف اسکی تقلید پر ہوتی فیلزم الدور وہو باطل ثابت ہوا کہ یہہ مسئلہ علم
کلام کا ہے جیساکہ وجوب ایمان کا مسئلہ پس ثابت ہوا کہ اس مسئلہ کا ثبوت
ادلہ عقلیہ پر ہے خلاصہ مرام آنکہ مسایل کلامیہ اسلامیہ دو قسم ہین قسم اول جنکا ثبوت
ادلہ عقلیہ پر موقوف ہی اور ادلہ شرعیہ کا ذکر اُن کے اثبات کے لئے زیادہ
اعتماد کے واسطے ہے نہ اٰنکہ ادلہ شرعیہ اُن کے موقوف علیہ یعنی لولاہ لامتنع
ہین ورنہ دور لازم آتا ہے مثلا ایمان بخدا و رسول و کتب و وجود و وجوب او تعالی
وغیرہ ادلہ شرعیہ اسپر موقوف ہین اگر یہہ ادلہ شرعیہ پر موقوف ہون تو دور لازم
آتا ہے مثلا ایمان بہ نبوت موقوف دلیل پر ہے اگر دلیل عقلی ہے حصل المطلوب

اگر نقلی ہے دور لازم آتا ہے وہو باطل اگر معجزہ ہے تو معجزہ کا دلیل ہونا
عقلی ہے یا نقلی اگر عقلی ہے ثبت المدعی و اگر نقلی ہے تو دور لازم آتا ہے ۔
قسم دوم جسکا ثبوت محض شرع پر ہے جیسا نماز زکوٰۃ و صوم وغیرہ ذالک
من الفرعیات او الاصول الشرعیۃ المحضۃ کاحوال الاخرۃ والبرزخ پس مسئلہ
وجوب اجتہاد علی المجتہد اور وجوب تقلید علی المقلد پہلی قسم سے ہے ورنہ دور
لازم آئیگا **نقض منطقی** دلیل دو قسم ہے لمی انی دلیل لمی وہ ہے
کہ علۃ حکم کے جیسی ذہن مین ہوتی ہے ویسا ہی علۃ حکم کے واقع مین بھی ہو مثلاً
تعفن اخلاط نسبت حمی اور دلیل انی وہ ہے کہ ذہن مین فقط علۃ حکم کے ہو جیسا
مصنوعات نسبت بصانع اور دلایل شرعیہ نسبت اس مسئلہ وجوب اجتہاد و تقلید کے
دلایل انی ہین نہ لمی ہے ان مسئلہ کا اصول فقہ اور فقہ مین ذکر کرنا مستلزم اسکو
نہین کہ یہہ مسئلہ ان علوم کا ہووے کما لا یخفی علی من طالع کتب الفنون المتنوعۃ
والعلوم المختلفۃ اور یہی مراد ہے علماء سہارنپور کے جو انہون نے آپ سے
دلیل اثبات نبوۃ پوچھی تھی جسکو آپنی بلحاظ مغالطہ عوام جو آپکا کام ہے دوسرے
عنوان سے مذکور کیا مگر یہہ نسوچی کہ میری کلام کو علماء دیکھہ کر کیا کہین گے مگر
مخبر صادق کا کہنا ٹلتا نہین وعہ فان الحیاء من الایمان اگر کوئی شبہ کرے
کہ اگر ایسا تہا تو زمان صحابہ مین تقلید کیون نہ تھی جواب یہہ ہو کہ یہہ محض افترا ہے
زمانہ صحابہ مین لوگ دو قسم تھے مجتہد اور غیر مجتہد فریق ثانی مجتہدون سے پوچھکر
عمل کرتے تھے اور یہی تقلید ہے اور تعیین تقلید امر دیگر ہے جسکے نہ ہونیکا منشا
عدم شمول اصول و قواعد صحابہ جمیع مسایل کو تھا کما ذکرہ علی القاری ✤

المقدمہ الثالثہ تقلید افضل و اعلم واجب ہے بچند دلایل -

دلیل اول اخرج الطبرانی عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من تولی امر المسلمین شیئا فاستعمل علیہم رجلا وھو یعلم ان فیہم من ھو اولی بذلک واعلم منہ بکتاب اللہ وسنۃ رسولہ صلعم فقد خان اللہ ورسولہ وجماعۃ المسلمین کذا فی فتح القدیر دلیل ثانی وعن ابن سیرین قال ان ھذا العلم دین فانظروا عمن تاخذون دینکم رواہ مسلم ظاہر ہے کہ تولی امر مسلمین عام ہے کہ دینی ہو یا دنیاوی پس مجتہدین امت بھی متولی امور دینیہ مسلمین ہیں اگر کسی کو اعلم بکتاب وسنۃ جانکر اسکی تقلید کو چھوڑیگا بالضرور خدا ورسول کا خائن اور واضع شے بغیر محل کے ہوگا اور ما تقدم سے ثابت ہے کہ اجتہاد کلی مشکک ہے افراد مجتہدین میں متفاوت ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ تقلید اعلم واجب اور نیز جب اخذ علم دین میں اس قدر تفکر و تفتیش استاد کی کرنی پڑے تو کسی کو امور دین میں مقتدا بنانے میں بطریق اولی تفتیش تفکر واجب ہے کہ اعلم و افضل و اعدل و اکمل ہو دلیل ثالث درمختار میں ہے ان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق بالاجماع انتہی سے رد المحتار مقتضی مذہب الشافعی کما قال السبکی منع العمل بالقول المرجوح والقضاء والافتاء دون العمل لنفسہ ومذہب الحنفیہ المنع عن المرجوح حتی لنفسہ لکون المرجوح صار منسوخا انتہی ظاہر ہے کہ مذہب مجتہد مفضول کا اسکے مفضول جاننے والوں کے نزدیک مرجوح ہوگا اور افضل کا مذہب راجح ہوگا جب ایک مذہب خاص کے روایہ مرجوحہ مرویہ بالضعف پر عمل بالاجماع جائز نہیں تو مذہب مجتہد مفضول

یہہ جو بتایا ہہ مرجوح ہے کس طرح عمل جایز ہوگا کیونکہ پہلو مرجوحیۃ مرجوحیۃ جزیہ ہے اور دوسری مرجوحیۃ کلیتہ ہے **تقریب استدلال** غیر مجتہد دو حال سے خالی نہین یا اخذ احکام ادلہ اربعہ سے آپ کیگا یا کسی مجتہد کے تابعداری کرکے عمل بالاحکام بجالاویگا برتقدیر اول غیر مجتہد کا قضا و افتا بالاستقلال لازم آیگا وہو باطل کما مر فی المقدمۃ الاولی او نیز تعریف اجتہا د وفقاہتہ منقوض ہوگی بیان اسکا یہہ ہے کہ فقہ عبارت ہو علم بالاحکام الشرعیۃ من الادلۃ التفصیلیۃ سے علم بالاحکام الشرعیۃ بمنزلہ جنس وما بہ الاشتراک ہوا ومن الادلہ التفصیلیہ بمنزلہ فصل وما بہ الامتیاز ہے اعنی اگر استدلال بالادلۃ الاربعہ مجتہدین وجوداً ہوگا تو غیر مجتہدین عدماً ملحوظ ہوگا لان الفصل ممیز النوع عما سواہ من المشارکات الجنسیۃ پس اگر غیر مجتہد ادلہ اربعہ سے اخذ احکام کریگا تو تعریف اجتہاد کی مانع نہ ہوگی ونیز انقلاب عدم اجتہاد وجود اجتہاد کی طرف آئیگا ونیز مشروط بغیر تحقق شروط متحقق ہوگا وہل ہذا الا اجتماع النقیضین وہو محال ومستلزم المحال لایکون ممکنا پس شق ثانی متعین ہے وہو المطلوب اگر کوئی شبہ کرے کہ شق ثانی مستدل کو مفید نہین کیونکہ ثبوت مطلق تقلید مستلزم ثبوت تقلید معین نہین لان العام لایستلزم الخاص جایز ہے کہ غیر مجتہد کسی مسئلہ مین کسی مجتہد کا تابعدار بنے اور کسی مسئلہ مین دوسرے مجتہد کا مقلد ہوے فلا یتم تقریبکم فالجواب شق ثانی مین یہہ احتمال باطل ہے بچندین وجوہ وجہ اول جب فاقد الاجتہاد فی ادلہ اربعہ کے ساتھہ عمل نہ کرسکا اب دو حال سے خالی نہین یا علت تامہ اسکی تسلیم کی مذہب ہو مجتہد عام کا یا مجتہد خاص کا بر شق اول اجتماع بین الحلال والحرام اور توارد علل مستقلہ معلو

واحد پر لازم آتا ہے **بیان ملازمہ** نسبت کلی کے اپنے افرادون کی طرف علی السویہ ہے پس جب مجتہد عام اسکی تسلیم کا منشا بنا اور ظاہر ہے کہ مسایل اختلافیہ مذاہب مین واقع ہین وہی شے بعضون کے نزدیک حلال اور بعضون کے نزدیک حرام ہے اور سب مذاہب بھی اسکے نزدیک باعتبار اُس منشاء کے برابر ہین تو کوئی شے اُسکے نزدیک نہ حلال ہے نہ حرام یا آنکہ ہر شے اسکے نزدیک ہم حلال ہے ہم حرام اور ایک مسئلہ پر ادلہ مختلفہ کہ اسکے نزدیک سب مسلم ہین وارد ہوئے اگر کوئی شبہ کرے کہ ایک وقت مین حلال جانکر اسپر عملدرآمد اور دوسرے وقت اسکو حرام جانکر برخلاف اُسکے عمل کریگا والاقباحۃ فیہ کیونکہ اجتماع نقیضین مین اتحاد زمانہ شرط ہے جواب اسکا یہ ہے جس شے کو حلال جانکر عمل کریگا اور وقت عمل اُسکے حرمۃ کا بھی اعتقاد رکہتا ہی یا نہین برشق اول اجتماع نقیضین اعتقاد مین ہوا برشق ثانی خلاف لازم آئیگا کیونکہ منشاء اسکا مذہب مجتہد عام تہا اور نیز امر مختلف فیہ کی ایک جانب کو ترجیح دینے کا منشاء اور باعث یا دلیل ہے ادلہ اربعہ سے یا تلہی وخواہش نفسانی یا لحاظ آنکہ کسی مجتہد کا مذہب ہی بنابر اول محذورات سابقہ لازم آئی یعنی تعریف اجتہاد مانع نہین رہتی اور انقلاب ماہیۃ کا لازم آتا ہے اور وجود مشروط بغیر وجود شرایط لازم آتا ہے وبنابر ثانی تلہی تلعب فی المذہب لازم آیا وہو باطل بالادلۃ الشرعیۃ والعقلیۃ وبنابر ثالث علۃ تامہ تسلیم مذہب مجتہد عام کا نہ رہا فثبت ان العلۃ التامۃ للتسلیم مذہب مجتہد خاص وہو المطلوب وجہ ثانی آنکہ مجتہد کا استدلال عمل کرنیکے لئے یہ ہے ہذا مظنون المجتہد وکلما ہو مظنون المجتہد فہو حکم اللہ تعالی فی حقی صغری وجدانیات سے ہے اور کبری قطعیات سمعیات

سے ہے اب غیر مجتہد دو حال سے خالی نہیں یا وہ بھی یہی استدلال کریگا
وہو خلاف المقدمۃ الاولی یا اسطرح کریگا ہذا مظنون مجتہد ما وکلما ھو مظنون
مجتہد ما فہو حکم اللہ تعالی قطعا فی حقی صغری مسلم ہے اور کبری باطل
کیونکہ مستلزم محال ہے کہ وہ تعدد حق ہے اور وہ مناقضہ بین الاحکام اور
احتجاج حلال اور حرام کو مستلزم ہے والکلیۃ بشرط الانتاج فلا یصار الی الجزئیۃ
وجہ ثالث انکہ اگر غیر مجتہد جمیع اقاویل مجتہدین کو مساوی الترک والاخذ جانے
تکلیف شرعی باطل ہوگی ان شاء مال الی الحلال وان شاء مال الی الحرام واللازم
باطل قال اللہ تعالی ونھی النفس عن الھوی فان الجنۃ ھی الماوی
فالملزوم مثلہ اور اگر مساوی الاخذ والترک نہیں جانتا تو منشاء تسلیم کا مذہب
مجتہد عام نہ ہوا وہو المطلوب وجہ رابع انکہ اگر غیر مجتہد جمیع مسایل مختلفہ بین المجتہدین
کو مساوی الرد والقبول جانے تعطل اسکا لازم آیگا لان الادلۃ المتساویۃ
اذا تعارضت تساقطت وجہ خامس انکہ قیاس مظہر احکام ہے نہ مثبت اور
یہی تحقیق ہے جناب الہی نے فرمایا ہے الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم
نعمتی اگر قیاس مثبت ہوتے کذب باریتعالی کا لازم آتا واللازم باطل فالملزوم مثلہ

بیان ملازمہ جناب آلہی نے اپنی طرف نسبت تکمیل کے کی ہے حیث قال
اکملت لکم واتممت علیکم پس قیاس اگر حجۃ نہیں تو بہت مسایل کا اہمال لازم
آتا ہے لعدم تنصیص الشارع علی احکامہا وایضا یلزم الکذب لان الاہمال یستلزم
عدم التکمیل اب ثابت ہوا کہ قیاس حجت ہی مگر مظہر احکام ہے کیونکہ اگر مثبت ہوتے
تو نسبت تکمیل اسے اللہ تعالی میں کذب لازم آتا فثبت ان القیاس حجۃ مظہرۃ

دریںصورت کہ قیاس مظہر ہے حق واحد ہے یا متعدد و بنا بر ثانی تکمیل دین کا
امو نیتنا فضہ سے ہونا لازم آتا ہے وہو کما تری و بنا بر اول حق واحد دایر بین المذاہب
مقلد کی نظر مین ایک مذہب خاص مین محقق ہوگا یا انکے بعض مسایل ایکمذہب مین
اور بعضے دوسرے مین شق اول مطلوب ہے اور شق ثانی ترجیح بلا مرجح ہے
کیونکہ مقلد کی ترجیح ادلہ سے ہرگز نہین کما مر پس منشاء اُس ترجیح کا یا اعتقاد مذہب
خاص ہے تو باوجود اعتقاد مذہب خاص دوسرے مذہب کے بعض مسایل کو
ترجیح دینی ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ ترجیح مرجوح کی ہے وہو کما تری لما مر فی المقدمۃ
الثالث یا عدم اعتقاد ایکمذہب خاص کا ہے مذبذب لا الی ہولاء ولا الی ہولاء
ومن یضلل فلا تجد لہ سبیلا فیرد علیہ ما یرد علی من جعل علۃ التسلیم مذہب مجتہد
عام اگر کوئی شبہ کرے کہ جناب الہی نے فرمایا ہے واطیعوا اللہ واطیعوا
الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول
اس آیت مین حکم مراجعت بسوئے خدا و رسول ہے نہ بسوئے اولی الامر پس یہہ قول
تمہارا کہ غیر مجتہد کو ادلہ اربعہ سے حکم نکالنا درست نہین درست نہین **الجواب**
آیہ میں اولی الامر سے مراد اگر امراء ہین اور تنازعتم مین ضمیر مخاطب عوام کی طرف
ہے تو رد الی اللہ والرسول عام ہے کہ بطریق منصوص ہو یا بطریق بنا و تمثیل
اور بنا و تمثیل مجتہد کا کام ہے اور ہم نے سابق ثابت کیا ہے کہ قیاس مظہر ہے
پس احکام مستخرجہ مجتہد بعینہا احکام خدا و رسول کے ہین فلا تزلزع ولا حجۃ لاحد علینا اور اگر
اولی الامر سے مجتہدین اُمت مراد ہین پس تنازعتم مین ضمیر مخاطب بطریق التفات
مجتہدین کیطرف راجع ہے اور مقلدین کیطرف مراجعت ضمیر ہرگز مقصود نہین اور پیر

للمقلد ان ينازع المجتهد فی حکمه علی ما قال ناصر الدین البیضاوی فی تفسیره بیان اسکا
اس طرح ہے کہ درصورت اختلاف مقلد اپنے مجتہد کے ساتھہ کسی مسئلہ مین
طرفین سے حدیث پیش ہوئی ہوگی مثلاً حضرت امام اعظم کا مذہب اخفاء آمین ہے
مقلد حنفی اگر حدیث آمین بالجہر کی پیش کرے تو حضرت امام اخفاء آمین کے حدیث
پیش کریگا درصورت ترجیح احد الحدیثین قول محدث غیر مجتہد کو مجتہد کے قول پر
ترجیح دینی لازم آئیگی وہو غیر صحیح اور قطع نظر اسکے حضرت امام یہہ سکتے ہین کہ موافق
حکم قرآن درصورت تنازع رد بسوے خدا ورسول کرنا چاہئے کما قلتم اور تم نے
دو قول متنازعہ رسول اللہ مین ایک شخص کیطرف رد کیا ہے کہ وہ محض حامل
حدیث ہے فاین العمل بکتاب اللہ اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسکم فثبت
ان المقلد لا یمکن له التنازع مع مجتهده فی حکمه فاندفع الاعتراض -
دلیل آخر ہر مجتہد ائمہ مجتہدین سے اپنے مذہب کو حق جانتا ہے اور دوسرے کو
برخطا ورنہ اپنے مذہب کی حقیت کا معتقد نہوا اور عمل اسکا بغیر اعتقاد کے ہو
وہو کما ترى قال اللہ تعالی ولا تقف ما لیس لك به علم ان السمع والبصر
والفواد کل اولئك كان عنه مسئولا ہرگاہ یہہ ثابت ہوا قدر مشترک
مجمع علیہ یہہ ظاہر ہوا کہ ایک مذہب تمامہ حق ہے پس مقلد غیر مجتہد اگر بعضے
مسائل مین ایکمذہب کو حق جانے اور بعضے مین دوسرے کو یہہ رجحان یا کسی
دلیل کے ساتھہ ہو ادلہ اربعہ سے وہ مقلد کا وظیفہ نہین یا باجازت کلام مجتہد ہے
یہہ بھی باطل ہے کیونکہ کسی امام نے ایماءً واشارۃً ہرگز دوسرے کے مذہب
پر نہ فتوی دیا نہ تحسین حقیقت کی چہ جاے اجازت تصریحی عن ابیهم بیۃ

قال قال رسول الله صلعم من افتى بغير علم كان اثمه على من افتاه ومن
اشار على اخيه بامر يعلم الرشد في غيره فقد خانه رواه ابو داؤد يا لهو
ولعب سے کیا وهو حرام فثبت انه لا جائز للمقلد الا ان يقلد مذهبا واحدا قال
الملا على القاري بل يجب عليه حتما ان يعين مذهبا من هذه المذاهب
اما مذهب الشافعي في جميع الفروع واما مذهب مالك وغيره وليس له
ان ينتقل من مذهب الشافعي في بعض ياهواه ومن مذهب غيره في الباقي ما
يرضاه لانا لو جوزنا ذلك لادى الى الخبط والخروج من الضبط حاصله يرجع
الى نفي التكليف لان مذهب الشافعي مثلا اذا اقتضى تحريم شيء ومذهب
غيره اباحة ذلك الشيء بعينه او على عكس ذلك فهو ان شاء مال الى الحلال
وان شاء مال الى الحرام فلا يتحقق الحلة والحرمة وفي ذلك اعدام التكليف
وابطال فائدته واستيصال قاعدته وذلك باطل ثم قال فان قيل
اليس في عهد الصحابة كان الواحد من الناس مخيرا بين ان ياخذ في بعض
الوقايع بمذهب الصديق الاكبر وفي بعض اخر بمذهب الفاروق
قلت نعم كان كذلك لان اصول الصحابة لم تكن كافية لعامة الوقايع
ولا شاملة لكافة المسائل لانهم لم يتفرغوا الى تفريع التفاريع وتمهيد
الاصول والتفاصيل فلاجل الضرورة جاز للمقلدين اتباع الصديق الاكبر
في بعض الوقايع واتباع الفاروق في بعضها واما في زماننا هذا فمذاهب
الائمة كافية لمعرفة الكل فلا ضرورة الى اتباع امامين انتهى اقول
یہ کلام اس قاعدہ مشہورہ پر مبنی ہے کہ ان الضرورات تبیح المحظورات حاصل اسکا

صحابہ مہمات جہاد سے فارغ نہ تھے تاکہ تفاریع اجتہاد کی طرف مشغول ہوتے
اور ظاہر ہے کہ اجتہاد امر تدریجی ہے اسمین اشتغال وفعی بلامعونتہ برہان نادر
ہوتا ہے اگر انکے زمانہ مین دوامامون کی تقلید جایز نہ ہوتی افتا واستفتا کا
دروازہ بند ہوجاتا کیونکہ ارا وافکار بسبب اشتغال جہاد کے متردد تھی
قال اللہ تعالی ما جعل لرجل من قلبین فی جوفہ یہہ کچھہ تخفیف شان اور
تنقیص قوۃ برہان انکی کے نہین اب جو تقلید معین ہے بارتفاع سبب ہے کیونکہ
ارتفاع حکم بارتفاع سبب ہوتا ہے اور عزایم ورخص باختلاف اسباب مختلف ہوتے
ہین پس اس زمانہ کے قیاس صحابہ کے زمانہ پر کرنے قیاس مان عزیمت کے زمان
رخصت پر کرنی ہے اور اتحاد دونون زمانون مین موجود نہین دلیل دیگر جو شخص
کہ تعیین مذہب نہین کرتا بوقت عمل اسکے مقابل کو واجب العمل مانتا ہی یا نہین مثلاً
وقت جہر بالآمین اخفاء کو بھی واجب العمل جانتا ہے اور مسنون سمجھتا ہی یا نہین
بر تقدیر اول تارک سنت ہوا ازانکہ ترک اخفاء کو سنت جانکر ترک کیا اگر کہین
کہ جہر کو بنابر مواظبت مع ترک مرۃ او مرتین سنت جانا اور اخفاء کو مستحب خلا
اشکال الجواب اولا لا نسلم کہ جہر پر مواظبت ثابت ہی ثانیا آنکہ مواظبت نفید سنیت
وہ ہی کہ طرف مقابل ثابت نہ ہو بلکہ ارتفاع مواظبت بترک یکدوبار ثابت ہو
نہ انکہ مقابل اسکا ثابت ہو اور ظاہر ہے کہ ارتفاع شے مستلزم ثبوت مقابل کو
نہین للعموم بینہما الا اذا کان بینہما مساوات اور اگر تحقق مقابل کا بھی ثابت ہو
تو اس صورتمین اطلاق سنت احدہما پر صحیح نہین ورنہ یہہ کہنا انکا کہ سنت موکدہ کا
مقابل مکروہ تنزیہی اور مستحب کا مقابل خلاف اولی ہے صحیح نہ ہوگا اور اگر جہر کو

مستحب جانین یہہ بھی صحیح نہین از انکہ بمقابل جہر ترک اولی ہوگا اور یہان اخفا
کو بہی مستحب یا سنت مسلم رکہا ہے اور اگر دونونکو علی السویہ جانے اباحۃ دونونکی
لازم آئیگی وہو خلاف الاجماع وبر تقدیر ثانی تعیین لازم آیا وہو المطلوب اگر کوئی
شبہ کرے کہ ہم اپنی رائے سے تعیین کر سکتے ہین اور اسکا نام مذہب پنجم ہے اما تعیین
مجتہدین مسلم نہین کیونکہ انکی تعیین مین عمل حق پر نہین ہو سکتا ہی ہم کہتے ہین کہ تم لوگ
مجتہد ہو یا غیر مجتہد بر شق اول مبارک ہی لیکن تحقق اجتہاد کہ مشروط بشروط ہی تمہارے
مین غیر ممکن عادی ہے اور اگر غیر مجتہد ہو بتلاؤ کہ بعضی مسایل کی تعیین تمکو کسطرح
حاصل ہے اور وہ تمام شقوق باطل ہے کما مر اگر غرض کہ بغیر تقلید معین اقتران
تکلیف متصور نہین اگر کوئی شبہ کرے کہ صحابہ وتابعین کے زمانہ مین جو تقلید
معین نہ تہی وہان اقتران تکلیف متصور تہا یا نہ اگر تہا پس تمہارا کہنا صحیح نہ ہوا
اور اگر نہ تہا تو کیا لازم آیا الجواب زمانہ وجوب اتیان بالعزایم مین وجوب اتیان
بالرخص تکلیف مکلف کے ساتہہ جمع نہین ہو سکتا ہے ورنہ لازم آئیگا اجتماع
عزیمۃ ورخصۃ زمان واحد مین وہو ممتنع بلکہ جس زمانہ مین اللہ نے بندہ کے واسطے
رخصت کہی تو یہی رخص اس زمانہ مین تکلیف ہی اور عزایم اپنے زمانہ مین تکلیف
ہی ایک کا دوسرے زمانہ مین ہونا ممتنع ہے ورنہ انقلاب رخصت الی العزیمۃ یا بالعکس
آئیگا یا اجتماع دونون کا ایک زمانہ مین آئیگا وکلاہما ممتنعان اب اس زمانہ عزیمہ مین
کہ زمانہ عزیمۃ تمذہب ہے لا مذہبی تکلیف کی ساتہہ مقترن نہین ہوتی بخلاف زمانہ صحابہ
کہ وہ زمانہ رخصت کا تہا والممتنع بتقدیر وصف لا یلزم انیکون ممتنعاً فی زمان عدمہ
ایضاً نعم اذا استمر ہذا الوصف استمر امتناعہ علیہ فافہم فانہ دقیق دلیل آخر دعوی تمہارا

بخاری و مسلم اصح الکتب ہین اور جو احادیث کہ انکی شرایط پر ہین بلکہ اگرچہ رواۃ
انکی احادیث کی اور دیگر احادیث کی ایک ہون اندونون کتابونکی احادیثین اور
اور احادیث پر مقدم ہین الحدیث الصحیح مانقلہ ثقۃ حافظ غیر معلل ولا شاذ باسناد
متصل عن مثلہ ان تینون دعوون کے لئے کوئی آیت یا حدیث صحیح نص صریح
قطعی الدلالۃ ہے یا نہین اگر ہے تو وہی تقلید معین کے لئے ہے پیش کرو اور
تقریب استدلال سنواور اگر نہین پس جو دلیل انکے ثبوت کے لئے پیش کروگے وہی
دلیل تمامہ مقدمات تعیین مین جاری ہے اور اگر کوئی دلیل نہین فانہدم اساس
ما اسستم بل اساس دین الاسلام علی مذہبکم اللہم احفظنا اگر کوئی شبہ کرے کہ یہہ
دلایل عقلیہ ہین تو جواب مطابق سوال نہین جواب دو وجہون سے ہے۔
وجہ اول مسئلہ وجوب تقلید کیواسطے دلیل شرعی کا ہونا ضروری نہین لما مر فی
المقدمۃ الثانیہ وجہ دوم ان دلایل کے مقدمات ادلہ شرعی خصوصاً قرآن و احادیث
ہین کما لا یخفی علی من طالع المقدمات الثلثہ ❊

سوال ششم

ظہر کا وقت دوسری مثل تک باقی رہنا

الجواب نمہد اولاً اربع مقدمات ثم نجیب ثانیاً المقدمۃ الاولی فی زوال عبارت
ہے سایہ مقیاس سے کہ زمین مستوی کے سطح پر عمود قایم کرتے ہین جسوقت
کہ آفتاب دایرہ نصف النہار پر ہوتا ہے واسطے دریافت کرنے سایہ اصلی کے
شرح چغمینی و دیگر کتب ہندسہ مین دایرہ ہندی کا بیان مفصلاً لکہا ہے مختصر یہ ہے

کہ زمین مساوی پہ دایرہ کھینچکر اُسکے مرکز پر ایک لکڑی باریک سر کہ ربع قطر دایرہ
سے کم نہ ہو کھڑا کرتی ہین اور قطر دایرہ عبارت ہی اُس خط سے کہ ایکجانب محیط سے
دوسری جانب محیط دایرہ کو مرکز سے گذر کر جاتا ہے اور مقیاس عبارت ہی اُس
لکڑی سے جسکو عمود کہتے ہین اور مرکز پہ کھڑا کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ وقت طلوع
آفتاب اُس مقیاس کا سایہ جانب مغرب محیط دایرہ سے خارج ہوتا ہے جب کہ
داخل دایرہ ہونے لگے تو مدخل پر نقطہ کرین اور بعد زوال جب سایہ دراز ہوکے
محیط سے نکلنا چاہے مخرج پر بھی ایک نقطہ کرین بعد علامت مخرج و مدخل جو قوس
محیط دایرہ سے ان دو نقطون کے درمیان پیدا ہوتا ہے اسکے نصف سی
خط مستقیم محیط جانب مقابل کے طرف اس حیثیت سی کھینچین کہ خط مرکز پر گذرے
اس خط کو خط نصف النہار کہتے ہین جب دوپہر کے وقت مقیاس کا سایہ
اس خط پر پہونچے جسقدر سایہ ہوگا وہ سایہ اصلی ہی اُو واسطے معلوم کرنے قدر اظلال
کے اعتبار قد کا کیا ہے اور قد ہر ایک انسان کا سات یا ساڑھے چھہ قدم کا ہوتا ہے
لہذا مقیاس کو سات حصون پر تقسیم کرتے ہین اور کبھی بالشتون سے نیز شمار کرتے
ہین اور چونکہ ہر ایک بالشت اسکی بارہ اونگلی کے اندازہ کی ہوتی ہے لہذا کبھی
بارہ حصون پر تقسیم کرتے ہین پہلی کو ظل اقدام اور دوسری کو ظل اصابع کہتے
ہین اور ہر ایک قدم و اصبع کو ساٹھہ حصون پر تقسیم کرتے ہین ہر حصہ کا نام دقیقہ
ہے اور طول و قصر سایہ اصلی باعتبار مقدار عرض بلاد ہی جس قدر کہ عرض بلد زاید
ہوگا اُسیقدر سایہ اصلی لنبا ہوگا اور جس قدر عرض اقصر ہوگا سایہ اصلی بھی اقصر ہوگا
اور جبکہ اقلیم دوم کی بلاد کا عرض تیس ۳۰ درجہ سے زاید نہین اور اکثر بلاد اقلیم دوم

کا عرض بیس پچیس درجہ کے درمیان ہے تو سایہ اقلیم دوم کا ساڑہی نو قدم سے زاید نہ ہوگا اور عرض مدینہ منورہ کا پچیس درجہ و آٹھہ دقیقہ ہے سایہ اعلی اسکا ساڑہے آٹھہ قدم سے کم ہوگا ❊

المقدمۃ الثانیہ رات دن عبارت ہے مجموعہ رات دن سے اما ابتدا اور مبدء اسکا اہل شریعت کے نزدیک اول رات سے ہے اور اہل روم و فارس کے نزدیک اول روز سے ہے اور اہل حساب کے نزدیک جبکہ دایرہ نصف النہار کا تقاطع مدار آفتاب جو نصف النہار سے ہوتا ہے وہان پہنچتا ہے یعنی نصف روز اور نصف شب سے انکی اصطلاح میں رات دن کا مقدار تمام مساکن مین تقریبًا مساوی ہوتا ہے بخلاف دیگر اصطلاحات کے کہ بحسب ہر بقعہ متفاوت ہوتا ہے اور مبدء دن کا عند الشرع طلوع صبح صادق سے ہے اور رات کا مبدء غروب آفتاب کے بعد اور اہل روم و فارس کے نزدیک دن کا مبدء طلوع جرم آفتاب ہی اور شب کا مبدء غروب جرم آفتاب سے ہے اور بعضے برہمہ ہند کے نزدیک مابین طلوع صبح صادق و طلوع آفتاب و مابین غروب آفتاب و غروب شفق بمنزلہ فصل مشترک کے ہے رات دن مین یہہ دو وقت داخل نہین رات دن چوبیس حصون پر منقسم ہے جسکو ساعت کہتی ہین اور ہر ساعت کو ساٹھہ دقیقہ پر منقسم کرتے ہین جسکو انگریزی مین منٹ کہتی ہین اور ہر دقیقہ ساٹھہ ثانیہ پر اور ہر ثانیہ ساٹھہ ثالثہ پر اور ہر ثالثہ ساٹھہ رابعہ پر عاشرہ تک منقسم ہوتے ہین اور کبھی اسطرح تقسیم کرتے ہین کہ راتدن کو باعتبار دور فلک ہر ایک کو بارہ حصون پر تقسیم کرکے ہر حصہ کا نام برج رکھا ہے اور ہر برج کو تیس حصون پر تقسیم کرکے درجہ نام رکھا ہے اور ہر درجہ کو ساٹھہ دقیقہ پر اور ہر دقیقہ کو ساٹھہ ثانیہ

پر تقسیم کیا ہے نو درجہ آٹھ نزدیک دو خمس ساعت ہی جسکو گھڑی کہتے ہیں اور دقیقہ
عبارت پل سے ہے اور دن اُن ایام مین بڑہتا ہے کہ آفتاب اول جدی سے
اول سرطان تک پہنچتا ہے اور رات کا تزاید اُن ایام میں ہے کہ آفتاب اول
سرطان سے اول جدی تک جاتا ہے اور نیز اقلیم دوم مین کہ مدینہ منورہ اُسمین
واقع ہے اطول ایام کا مقدار تیران ساعت اور تین ربع ساعت تخمیناً ہے
اور دہلی مین کہ بعضون کے نزدیک اقلیم دوم سے ہے اور بعضون کے
نزدیک اقلیم سوم سے ہے اطول ایام تیران ساعت اور پنج سدس ساعت ہے
کیونکہ اطول ایام دہلی کا مقدار چونتیس گھڑی اور چونتیس پل ہے پس اطول ایام
مدینہ منورہ اور دہلی مین بہت تھوڑا فرق ہے

المقدمۃ الثالثۃ جمہور علمائے سنت وجماعت کا مذہب ہے کہ اوقات خمسہ مین
کوئی وقت دو وقت نماز مین مشترک نہین اگرچہ وقت فاصل مابین فجر و ظہر کی
موجود ہے امام مالک اور ایک طایفہ کا مذہب ہے کہ بعد گذشتن ایک مثل سے
تا ادائے نماز چارگانہ مابین الظہر والعصر وقت مشترک ہے دلیل انکی حدیث جبرئیل
ہے ثم صلی العصر حین کان ظل کل شیء مثلہ اور دوسرے وقت
نماز کے بیان اوقات مین فرمایا وصلی لمرۃ الثانیۃ الظہر حین کان ظل
کل شیء مثلہ لوقت العصر بالامس اور حدیث سایل ہے جسکو نسائی نے
نکالا وا العصر حین صار ظل کل شیء مثلہ اور پہر فرمایا ثم الظہر حین کان
فی الانسان مثلہ اور جمہور کی حجت نص الکتاب قولہ تعالی ان الصلوۃ کانت
علی المومنین کتابا موقوتا قال القاضی ثناء اللہ الصلوۃ كانت

لہ ہر چیز کی نماز پڑہی جبکہ وقت ہر شے کا سایہ مثل اسکے ہوگیا ۱۲

عہ اور دوسرے دن ظہر کی نماز پڑہی جبکہ وقت کل کا سایہ مثل اسکے ہوا کل کی عصر کے وقت ۱۲

عہ عصر کی نماز پڑہی جبکہ سایہ ہر شے کا مثل اسکے ہوگیا ۱۲

[illegible marginal notes]

علی المومنین کتابا موقوتا یقتضی ان یکون لکل صلوۃ وقتا علیحدۃ و لذا
قال رسول اللہ صلعم ان یوخر الصلوۃ حتی یجیئ وقت الاخری انتھی
کذا فی المصفا ومن الحدیث قولہ صلعم اذا صلیتم الفجر فانہ وقت الی
ان یطلع قرن الشمس الاول ثم اذا صلیتم الظھر فانہ وقت الی ان یحضر
العصر وفی روایۃ وقت الظھر الی ان یحضر العصر وفی روایۃ وقت صلوۃ
الظھر اذا زالت الشمس مالم یحضر العصر کذا فی مسلم ومارواہ مسلم وابوداود والنسائی
بروایت ابی قتادہ انہ قال علیہ السلام لیس فی النوم تفریط انما التفریط علی من لم
یصل حتی یجیئ وقت الصلوۃ الاخری قال النووی تحت الحدیث الاول
وفیہ دلیل للشافعی والاکثرین انہ لا اشتراک بین صلوۃ الظھر ثم قال
وقال مالک وطایفۃ من العلماء اذا صار ظل کل شیئ مثلہ دخل العصر ولم
یخرج وقت الظھر بل یبقی بعد ذلک قدر اربع رکعات صالح للظھر والعصر
اداء واحتجوا بقولہ صلعم فی حدیث جبریل صلی بی الظھر فی یوم الثانی
حین صار ظل کل شیئ مثلہ فظاھرہ اشتراکھما فی قدر اربع رکعات
واحتج الشافعی والاکثرون بظاھر الحدیث الذی نحن فیہ انتھی جبکہ
اشتراک ان احادیث کے باعث غیر صحیح ہوا تو نصوص متعارضہ مین توفیق
واجب ہوئی امام نووی نے تاویل کرکے جمع کیا یعنی ظاہر سے تاویل کی اور
صلی کا معنی فرغ عن الصلوۃ لیا تاکہ تعارض سر سے نہ آوے علماے حنفیہ نے
ظاہر معنی پر مسلم رکھکر اشتراک کو منسوخ ان احادیث سے کہا مگر چونکہ نسخ مین
دو احتمال تھے یا بقاے ظہر بعد ایک مثل منسوخ ہے ویا تقدیم عصر قبل از دو مثل

کے لئے موجود ہے **وجہ دوم** انکہ صرف الی المجاز وقت تعذر حقیقہ وتعیین
قرینہ مجاز کے ہوتا ہے اس جگہہ تعذر حقیقہ مسلم ہے لیکن تعیین قرینہ کوئی نہین
اسلئے کہ کوئی حدیث صحیح صریح قطعی الدلالہ تحدید ظہر ایکمثل تک موجود نہین **وجہ**
سوم انکہ کوئی حدیث صریح قطعی الدلالہ اول عصر قبل از دو مثلین پر دال نہین
وجہ چہارم نفس حدیث اس ارتکاب مجاز سے آبا کرتی ہے کیونکہ قولہ
صلی الظہر فی الیوم الثانی حین کان ظل کل شئ مثلہ لوقت العصر
بالامس تاویل مذکور کو منافی ہے اسلئے کہ تاکید کان ظل کل شئ مثلہ کے
لوقت العصر بالامس کے ساتھہ تقریر معنی حقیقی کو چاہتی ہے بلکہ بعد بعض
نے حدیث کی اس امر مین کہ نماز ظہر آنحضرت نے بعد ایکمثل کے ادا کی محتمل
مجاز کے تھے تو اس قول لوقت العصر بالامس نے ابہام کو رفع کیا اور احتمال
مجاز کو اٹھا دیا **وجہ پنجم** بقاء ظہر ایکمثل پر حدیث صحیح صریح قطعی الدلالہ
موجود ہے فتفطن انہ نسخ وھو نسخ تقدیم العصر من المثلین نواب صدیق حسن نے
بھی انصاف کیا اور حق زبان پر لایا حیث قال کسیکہ نفی آن کردہ تاویل میکند
گذاردن جبرئیل با آنحضرت نماز ظہر را در روز ثانی حین صیرورت ظل شئ مثل آن
ومی گوید معنی وی آنست کہ فارغ شد از نماز ظہر درین وقت واین بعید است انتہی
المقدمۃ الرابعۃ جب رائے واجتہاد کو دخل ومجال نہ ہو تو حدیث موقوف
مرفوع کی حکم مین ہے قال الشیخ عبد الحق فی مقدمۃ المشکات والرفع
قد یکون صریحا وقد یکون حکما ثم قال واما حکما فکاخبار الصحابی
الذی لم یخبر عن الکتب المتقدمہ مالا مجال فیہ للاجتہاد عن الاحوال الماضیۃ

کاخبار الانبیاء او الاخبار کالملاحم والفتن واھوال یوم القیمۃ او عن ترتب ثواب مخصوص او عقاب مخصوص علی فعل فانہ لا سبیل الیہ الا السماع عن النبی صلعم او یفعل الصحابی ما لا مجال للاجتہاد فیہ انتہی اور تعیین اوقات میں اجتہاد و رائی کو دخل نہیں صاحب معیار نے بھی تسلیم کیا ہے اور ابن البر سے بھی نقل کیا ہے حیث قال قال ابن البر تحت حدیث ابی ہریرۃ الذی یحی فی مسکات المولف انہ موقوف الا انہ فی حکم المرفوع کذا فی المحلی انتہی اور صدیق حسن نے مسک الختام میں لکھا ہے وہر گاہ کہ نماز پنجگانہ در شب معراج فرض شد جبرئیل آمین روز سے برائے تبیین اوقات وی فرود آمد و با آنحضرت دو روز پیاپے نماز گذارد و اوقات را معین نمود چنانکہ بیاید پس تقدیر اوقات خمسہ برائے نمازہا بحکم شارع است عقل در دریافت آن مستقل نیست انتہی مگر نواب صاحب سے تعجب ہے کہ باوجود اس تصریح کے بعد ذکر حدیث ابی ہریرۃ کے لکھا ہے لیکن این حدیث موقوف ست معارض نشود با حادیث صحیحہ دادہ در باب شاید نہی یاد نہ رہا کہ حدیث موقوف اس باب میں مرفوع کی حکم میں ہے اور میں آپ تصریح کر آیا ہوں اور نیز نہیں معلوم کہ وہ احادیث صحیحہ جن کا معارض حدیث ابی ہریرہ کو بنایا ہے کو گرد منسوخ ہیں یا بعل سپید **تقریب استدلال** احادیث کہ در باب تحدید اوقات وارد ہیں چار قسم ہیں قسم اول وہ احادیث ہیں جو ظاہر اون سے اشتراک ظہر و عصر کے وقت کا ہے وہ دو حدیثین ہیں حدیث جبرئیل اخرج الترمذی وابوداؤد عن ابن عباس ان النبی صلعم قال امنی جبرئیل عند البیت مرتین فصلی الظہر فی الاولی منھما

حین کان الفیء مثل الشراك ثم صلی العصر حین کان ظل کل شيء مثله
ثم صلی المغرب حین وجبت الشمس وافطر الصائم ثم صلی العشا
حین غاب الشفق ثم صلی الفجر حین برق الفجر وحرم الطعام علی الصائم
وصلی المرة الثانیة الظهر حین کان ظل کل شيء مثله لوقت العصر بالامس
ثم صلی العصر حین کان ظل کل شيء مثلیه ثم صلی المغرب لوقتها الاول
ثم صلی العشاء حین ذهب ثلث اللیل ثم صلی الفجر حین اسفرت الارض
الحدیث وحدیث سایل اخرج النسائی عن جابر قال سأل رجل رسول الله صلعم
عن مواقیت الصلوة فقال صل معی فصلی الظهر حین زاغت الشمس والعصر
حین صار ظل کل شيء مثله والمغرب حین غابت الشمس والعشاء حین غاب الشفق
ثم اه صلی الظهر حین کان فیء الانسان مثله والعصر حین کان فی الانسان
مثلیه الخ قسم دوم وه احادیث ہین که نص ہین عدم اشتراک وقتین مین منها ما اخرجه
مسلم اذا صلیتم الفجر فانه وقت الی ان یطلع قرن الشمس الاول ثم اذا صلیتم
الظهر فانه وقت الی ان یحضر العصر الخ ومنها ما اخرجه مسلم وابو داود والنسائی عن
ابی قتادة انه قال صلعم لیس فی النوم تفریط انما التفریط علی من لم یصل حتی یجیء
وقت الصلوة الاخری الخ قسم سوم وه احادیث ہین جو نص بقای ظهر بعد المثل
پر ہین حدیث اول عن عبد الله بن رافع مولی ام سلمة زوج النبی صلعم عن ابی هریرة
انه سأل عن وقت الصلوة فقال ابو هریرة انا اخبرك صل الظهر اذا کان
ظلك مثلك والعصر اذا کان ظلك مثلیك الخ یه حدیث اگرچه موقوف ہے
لیکن بحکم مقدمه رابع مرفوع کے حکم مین ہے حدیث دوم وه حدیث ہو که بخاری نے

باب الاذان مین ابی ذر سے روایت کی ہے عن ابی ذر قال کنا مع النبی صلعم
فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال له ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال له ابرد
ثم اراد ان یؤذن فقال له ابرد حتی ساوی الظل التلول فقال النبی صلعم
ان شدة الحر من فیح جهنم یہ حدیث نص ہے ابراد و تاخیر مین اور ظاہر [illegible]
اسمین کہ اذان بعد ایک مثل کے دیگئی تھی و زوال ہے اسپر کہ وقت ظہر ابتدا [illegible]
مثل کے باقی رہتا ہے اور عصر قریب دو مثل کے ہے جسکا تعیین باعتبار [illegible]
صحیحہ دو مثل تک کیا گیا ہے تقریب استدلال فی القسطلانی ناقلا عن
خیر الجاری للشیخ یعقوب الیمبانی التل بالفتح والتشدید کل ما اجتمع علی
الارض من تراب او رمل ونحوهما ویکون سطحیا غیر شاخص غالبا ولا یظهر له ظل الا انبساط الا
اذا ذهب اکثر وقت الظهر انتهی وقال النووی والتلول منبطحة لا یظهر لها ظل
ولا یصیر لها فی العادة الا بعد زوال الشمس بکثیر انتهی وقال فی مجمع البحار
ناقلا عن النهایة وهی منبطحة لا یظهر لها ظل الا اذا ذهب اکثر وقت الظهر
انتہی اور ظاہر ہے کہ یہ معاملہ تابستان کے دنون مین واقع ہوا تھا کیونکہ
ابراد ابرد زمستان مین متصور نہین اور سوائے غرض تعیین کے سایہ اصلی
ان دنون مین بہت تہوڑا ہوگا پس اس حدیث سے موافق قول امام نووی و شیخ [illegible]
یمبانی و ابن اثیر و ابن طاہر و شیخ احمد قسطلانی کے ثابت ہوا کہ ٹیلون کو سایہ
کا ظہور اسوقت ہوتا ہے کہ اکثر وقت ظہر کا گذرتا ہے اور مساوی ٹیلون کا جب
ہوگا کہ قریب دو مثل کے ہوگا بیان اسکا یہ ہے کہ اکثر شے نصف شے سے زیادہ ہوتا
ہے و بر تقدیر تسلیم آنکہ وقت ظہر ایک مثل تک ہے اکثر وقت ظہر عبارت ہوگا اس وقت

سے جو نصف قد سے سایہ بڑھ جاوے مدینہ منورہ میں اطول ایام چونتیس گھنٹہ
اور چھبیس پل کا ہے اور وقت زوال ستراں گھڑی اور تیراں پل ہے اور زوال
سے ایک مثل سوائے فی زوال ہو گئے تک آٹھ گھڑی [illegible] ہے تو باقی
دن ۸ گھڑی ۴۷ پل ہے اور بموجب مضمون حدیث جس ساوی [illegible] ثابت
موذن نے اذان دی گیارہ گھڑی اٹھ پل بعد زوال [illegible] تخمینا
پانچ گھڑی بائیس پل تھا کیونکہ ٹیلون کے سایہ کے ظہور کے [illegible]
۴۳ پل سے زیادہ کی [illegible] تقدیر وجود سایہ اصلی [illegible] میں ایام
اطول میں ڈیڑہ قدم فی زوال [illegible] اور دس قدم سایہ کے وقت ۸ گھڑی
۴۶ پل جب گذرا تو سایہ آٹھ قدم سایہ کے وقت [illegible] تخمینا آٹھ
ہے پس جب ٹیلوں کا سایہ مساوی ہوا تو گیارہ گھڑی اور [illegible] اور جب
اذان اسوقت ہوئی تو اوسے نماز اسوقت ہوگی نصف [illegible] الظہر فی الی
بقاء المثلین وہو المطلوب حدیث سوم وہ ہے کہ شیخین نے اخراج
کیا ہے عن عبد اللہ بن عمر ان رسول اللہ صلعم قال انما مثلکم ومثل اھل
الکتاب کرجل استاجر اجراء فقال من یعمل لی غدوة الی نصف النہار
علی قیراط قیراط فعملت الیہود ثم قال من یعمل لی الی صلوة العصر علی
قیراط فعملت النصاری ثم قال من یعمل لی من العصر الی ان تغیب الشمس
علی قیراطین فانتم هم فغضب الیہود والنصاری فقالوا ما لنا اکثر
عملا واقل عطاء الحدیث وجہ استدلال اس حدیث میں جناب رسالتمآب
نے کثرت عمل نصاری کو اس شخص کے عمل کے ساتھ تشبیہ دی جو زوال سے عصر تک

کہتا بخلاف اقرار کہ وہ شرط یا شطر یا رکن بغیرہ ہے جو ابتداء اصالۃً اکراہ اور دیگر
اعذار کے وقت ساقط ہوتا ہے زبان ترجمان جنان ہے اور اقرار دلیل
تصدیق وجوداً وعدماً ہے پس جو شخص اظہار ایمان پر قادر ہو کر اقرار دلیل نہ
وہ کافر ہوتا ہے اور وقت زوال قدرت کے اظہار بسبب اکراہ کے اگر نہ کیا
کافر نہیں ہوتا کیونکہ خوف نفس بقاء تصدیق پر دلیل قوی ہے اور اس میں بدلیل
خاصہ پر ہلاک عن نفسہ کا دفع کرنا باعث ہوا اور تبدیل اعتقاد حق کے ساتھ نہیں ہے
کما اشار الیہ قولہ تعالیٰ من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن
بالایمان ولکن من شرح بالکفر صدراً فعلیہم غضب من اللہ ولہم
عذاب عظیم اما وقت قدرۃ اظہار کے تبدیل اقرار تبدیل اعتقاد پر دلالت کرتا
ہے فکان رکن الایمان وجوداً وعدماً کما صرح شمس الائمۃ السرخسی وہ رکن ہے
عمدہ نے کہ ابو البرکات عبد اللہ بن احمد ابن محمود نسفی ہے ... کہ اقرار
شرط اجرائے احکام کیواسطے ہے اور یہی مختار اشاعرہ ... ابو منصور ماتریدی
کذا فی شرح الفقہ الاکبر لملا علی القاری قال مولانا ابو الشکور السالمی اجمعنا
جمیعاً علی ان محل الایمان القلب واللسان والقلب محل الاعتقاد واللسان
محل الاقرار وھما رکنا الایمان ھذا عند اھل السنۃ والجماعۃ فاما
الاقرار والتصدیق عرض لانہما من صفات العبد والعرض لا یبقی
زمانین ولکن حکم الایمان یبقی علی الدوام بابقاء اللہ تعالیٰ ثم الشخص
لا یخرج عن حکم الایمان بفناء ھذا العرض منہ وبیان ھذہ المسئلۃ
النکاح وھو ان النکاح ایجاب وقبول والایجاب والقبول عرضان لا یبقیان

ابو الشکور سالمی نے کہا کہ ہم سب نے اجماع کیا اس پر کہ محل ایمان دل اور زبان ہے پس دل محل اعتقاد ہے اور زبان محل اقرار ہے اور یہی دونوں ایمان کے رکن ہیں اہل سنت کے نزدیک ایمان میں اقرار و تصدیق عرض ہیں اسلئے کہ صفات بندہ سے ہیں اور عرض دو زمان میں باقی نہیں رہتی ہے لیکن حکم ایمان کا اللہ کے باقی رکھنے سے دائم رہتا ہے ... اس عرض کے ... ایمان سے ... نہیں ہوتا ہے ... نکاح ایجاب و قبول ... عرض ہیں باقی نہیں رہتے

الوجہ الثانی قال اللہ تعالی قل لعبادی الذین آمنوا یقیموا الصلوٰۃ
اللہ تعالی نے مومنین اولاً فرما کر اقامۃ صلوۃ کا بعد ازان حکم فرمایا ہے باوجود
کہ وقت ایمان اتیان صلوۃ نہ تھا فعلم ان الصلوۃ وغیرہا من الاعمال غیر الایمان
الوجہ الثالث اگر عمل شرائط یا ارکان سے ہوتا ایمان بغیر عمل صحیح نہ ہوتا
حالانکہ باجماع اہلسنت ایمان بغیر عمل کے صحیح ہے اور فاسق مرتکب کبیرہ مخلد فی النار
نہین اور اجماع کی مستند بہت نصوص واخبار ہین منہا عن عبد اللہ بن عمرو
قال قال رسول اللہ صلعم ان اللہ سیخلص رجلا من امتی علی رؤس
الخلائق یوم القیمۃ فینشر علیہ تسعۃ وتسعین سجلا کل سجل مثل
مد البصر ثم یقول اتنکر من ہذا شیئا اظلمک کتبتی الحافظون فیقول
لا یا رب فیقول افلک عذر قال لا یا رب فیقول بلی ان لک عندنا حسنۃ
وانہ لا ظلم علیک الیوم فیخرج بطاقۃ فیہا اشہد ان لا الہ الا اللہ وان محمدا
عبدہ ورسولہ فیقول احضر وزنک فیقول یا رب ما ہذہ البطاقۃ
مع ہذہ السجلات فیقال انک لا تظلم قال فتوضع السجلات فی کفۃ والبطاقۃ
فی کفۃ فطاشت السجلات وثقلت البطاقۃ فلا یثقل مع اسم اللہ شیء
رواہ الترمذی وابن ماجہ منہا عن ابی ذر قال اتیت النبی صلعم وعلیہ
ثوب ابیض وہو نائم ثم اتیتہ وقد استیقظ فقال ما من عبد قال
لا الہ الا اللہ ثم مات علی ذلک الا دخل الجنۃ قلت وان زنی وان سرق
قال وان زنی وان سرق قلت وان زنی وان سرق قال وان زنی وان سرق
قلت وان زنی وان سرق قال وان زنی وان سرق علی رغم انف ابی ذر وکان ابو ذر اذا حدث بہذا قال

وان زعم انفہ ابی ذر متفق علیہ اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکی معارض یہ حدیث
ہے لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن اقول مراد لیس بمومن سے عدم امن
ہے عذاب سے یا مراد زانی سے مستحل زنا ہے یا مراد نفی ایمان سے نفی ثمرات
و فضایل ایمان ہے اگر کوئی کہے کہ قال علیہ السلام من ترك الصلوة متعمدا
فقد کفر اگر نماز ایمان نہ ہوتی اسکا ترک کفر کیون ہوتا ہم کہتے ہین کہ مراد
کفر سے کفران نعمت ہے نہ کفر باللہ کما ذکر فی قصۃ سلیمان علیہ السلام لیبلونی
اشکر ام اکفر کیونکہ انبیاؤن سے کفر متصور نہین یہان بھی اسی طرح ہے
دوم اسکا استحلال اگر ترک کرے کافر ہوتا ہے سوم اسکے اگر ترک نماز کفر ہو
قضا اسکی فرض ہوتی کیونکہ جو شے زمانہ کفر مین فوت ہوئی قضا اسکی زمانہ
اسلام مین واجب نہین واللازم باطل فالملزوم مثلہ چہارم اسکے فرضیت نماز ہو
مختص اپنی اوقات کی ساتھہ ہی اور فرضیہ ایمان ہر وقت ہی فرض ہو وقت کا غیر
موقت کیواسطے رکن ہونا غیر معقول ہے **منھا** حدیث الشفاعۃ عن ابی ھریرۃ
عن النبی صلعم قال اسعد الناس بشفاعتی یوم القیمۃ من قال لا الہ الا اللہ
خالصا من قلبہ رواہ البخاری ونیز احادیث شفاعۃ مین وارد ہے فیخرج
منھا قوما لم یعملوا خیرا قط پس اگر عمل رکن ایمان ہوتا تارک اعمال کافر
ہوتا اور کافر کا عذاب نار سے نکلنا غیر معقول ہے بعد ازین اتمام تقریب مین
تحقیق احادیث شفاعۃ انشاء اللہ تعالی آئیگی +

الوجہ الرابع قال اللہ تعالی لیس البر ان تولوا وجوھکم قبل المشرق
والمغرب ولکن البر من امن باللہ والیوم الآخر اگر نماز کا قبلہ کیطرف منہ

کرکے ادا کرنا رکن ایمان ہونا البتہ یہہ قول لیس البران تولو وجوہکم قبل المشرق والمغرب اُس قسم سے ہے کہ سلب ذاتیات کا ذات سے اور سلب جز کا کل سے ہوتا کیونکہ نماز کا رکن ایمان ہونا اور بعد اذان بر کو ایمان کے واسطے ثابت کرنا اور نماز سے نفی کرنا بمعنی ہے ÷

الوجہ الخامس اگر عمل رکن ایمان ہوتا پس وہ جو رکن ایمان ہے جمیع اعمال زمان تکلیف کے ہین یا بعض بنا بر اول زمان حیات مین شخص مومن ہوگا اور بعد زمان حیات ایمان مومن متحقق ہوگا کیونکہ بعض رکن ایمان کہ زمانہ تکلیف کے اعمال ہین متحقق نہین اسلئے کہ تا وقت انقطاع روح تکلیف لازم عبد ہے وبنا بر ثانی یا مراد اعمال سے فرایض ہین یا بعض فرایض غیر فرایض رکن ہو نہین سکتی بالبداہت الشرعیہ اما فرایض کے شق خالی نہین یا قبل از تحقق شرایط د اسباب فرایض کے مومن ہوگا یا کافر بر شق اول ایمان بغیر ارکان کے متحقق ہوا وہو باطل وبر شق ثانی لازم آئیگا کہ فرض قبل از تحقق اسباب شروط فرض ہوئی ورنہ کافر کس طرح ہوتا وہو ایضا باطل ÷

الوجہ السادس ایک شخص ایسے وقت مین ایمان لایا کہ کسی فرض کا وقت نہ تہا ابھی وقت فرض نہین پہنچا کہ وہ فوت ہوگیا یا کافر مرا یا مومن بنا بر ثانی باوجودیکہ رکن ایمان جو عمل ہے اُس سے فوت ہوا اور اس نے کوئی عمل نکیا وہ کس طرح مومن مرا وبنا بر اول اسلام کے قبول کرنیکا کوئی فایدہ متحقق نہ ہوا اور قبول وترک اسلام برابر ہوا واللازم باطل فکذا الملزوم ÷

الوجہ السابع اگر ہم عمل کو رکن ایمان کہین لازم آئیگا کہ آدمی خراسان

میں ہو اور ایمان مکہ و مدینہ و عراق میں ہو کیونکہ مکہ میں حج اور نماز مدینہ میں
و عراق میں اور بنائی رباط و مساجد اور پل اور ملکوں میں کرتا ہے اور محال
ہے کہ مومن ایک جگہہ اور ایمان اسکا دوسری جگہہ ہو ؛

المقدمۃ الثالثہ معنی حقیقی کا محال ہونا مصحح مجاز کا ہے فی شرح
المواقف وعلمنا عدم المعارض العقلی الذی لو کان ذلک المعارض
العقلی لرجح اے المعارض العقلی وانما قال لرجح المعارض العقلی اذ العقل اصل
النقل اذ یتوقف النقل علی صدق الناقل والمنقول عنه عقلاً لانه لو لم
یعلم صدق المنقول عنه لایفید قوله علما فلا یکون دلیلا ولما
کان العقل اصل النقل فلو رجح الدلیل النقلی الذی له معارض عقلی
یدل علی خلافه یلزم تکذیب العقل الذی هو اصل وتکذیب الاصل
لتصدیق الفرع محال لاستلزامه تکذیب الفرع ایضا وذلک لان صدق
الفرع موقوف علی صدق الاصل فلو لم یصدق الاصل لم یصدق الفرع
ومثال ذلک قوله تعالی الرحمن علی العرش استوی فان ظاهره
یدل علی استقراره علی العرش کما علیه بعض المفسرین لکن الدلیل العقلی
یمنعه لامتناع ما استقر ومحاذ ثبت للاجسام فاما ان یاول علی ما علیه
بعض او یفوض علمه الی الله تعالی کما هو مذهب اخر انتهی **اتمام
التقریب** فی التمهید القول الخامس فی الایمان هل یزید وینقص
ام لا قال ابو حنیفة واصحابه ان الایمان لا یزید ولا ینقص وقال الشافعی
بان الایمان یزید وینقص بالمعصیة وقال بعض الناس یجوز الزیادة فیه

ولا يجوز النقصان فيه وهذا لا يكون صحيحا لان كلما جاز الزيادة فيه
جاز النقصان فيه وهذا لا يستقيم واحتجوا بقوله تعالى ليزدادوا ايمانا
مع ايمانهم وروى عن ابي هريرة وانس وابي سعيد الخدري وابن عباس
عن النبي صلعم انه قال اذا دخل اهل الجنة في الجنة واهل النار
في النار قيل من الله تعالى ان اخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من
الايمان ويروى خردلة من الايمان ويروى شعيرة ولو لا يكون الزيادة
والنقصان في الايمان لكان لا يوصف بالصغر والزيادة دل انه يجوز
الزيادة والنقصان فيه **الجواب** عن الاية قلنا اراد به تكرار الايمان
هذا كما قال فاذا قرانا فاتبع قرآنه سمى قراءة القران قرانا والقران
غيرها لان القراءة مخلوقة والقران غير مخلوق فكذلك ههنا وروى
عن ابن عباس انه قال الاية نزلت في شان اصحاب رسول الله صلعم لان
القران نزل على النبي صلعم نيف وعشرين سنة فكلما نزلت آية يجب
عليهم الايمان ثم بعد ذلك شرائط الايمان لا يزاد ولا ينقص **قوله**
الجواب عن احاديث الشفاعة ففي المفاتيح شرح المصابيح منه قوله
صلى الله عليه وسلم في حديث انس فاخرج من كان في قلبه مثقال ذرة
اي وزنها والمثقال اذا اطلق فانما يراد به الشيء المعبر به عن الدينار
وقد اختلف اقاويل العلماء في تاويله على حسب اختلافهم في اصل الايمان
وارى التاويل المستقيم فيه ان يقول اراد ههنا بالجزء الذي ذكره حصة
المومن من الرغبة او الرهبة الباعثة له على العمل لوجه الله تعالى

الا ترى انه ذكر في آخر تارات المنافسة ائذن لي فيمن قال لا اله الا الله
ولا يجوز ان يكون هذا القائل غير مؤمن فعلمنا ان ما قدر قبل ذلك بمثقال
شعيرة ثم بمثقال حبة او خردل غير الايمان الذي يعبر به عن التصديق
بل هو ما يوجد في القلوب من ثمرة الايمان ومن الدليل ايضا على ذلك ان
هذا الحديث رواه البخاري عن انس على ما في كتاب المصابيح ورواه ايضا
عن انس في رواية يخرج من النار من قال لا اله الا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن
شعيرة ثم يخرج من النار من قال لا اله الا الله وكان في قلبه من الخير ذرة
وقد رواه ابو سعيد الخدري وفي روايته مثقال ذرة ايمان اخرجه البخاري
في كتابه وفي كتاب مسلم في رواية ابي سعيد فيقول ارجعوا فمن وجدتم
في قلبه مثقال دينار من خير فاخرجوه ثم ذكر نصف دينار من خير ثم
ذكر مثقال ذرة من خير فلما وجدنا الحديثين قد روي كلاهما في
الصحيحين على اختلاف اللفظين الخير والايمان حملنا الامر فيهما على
ان الصحابيين رويا ذلك بالمعنى فوضع الايمان موضع الخير لانه من فوائد الايمان
ولوازمه فان قيل فلم لا يقدره على العكس قلنا لما ذكرنا من متن الحديث
انه ذكر ذلك في آخر تلك التارات انه يقول ائذن لي فيمن قال لا اله
الا الله فعلمنا ان الامر المقدر بالشعيرة والبرة والذرة والحبة والخردلة
غير الشيء الذي هو حقيقة الايمان حتى لا يكون الرجل مؤمنا الا بوجدان
ذلك منه وهو التصديق والاقرار ثم ان حقيقة الايمان التي لا يكلف
في حكم المؤمنين الا بوجدان ذلك منه لا يصح ان يدخله التجزية والتبعيض

اس تحقیق سے مقصود یہہ ہے کہ مراد ایمان سے وہ جزو عمل ہے جو مرتب ایمان
پر ہے کیونکہ بعض روایات میں بجائے ایمان لفظ خیر واقع ہوا اور بعض روایات
میں یہہ واقع ہے فیخرج منہا قوما لم یعملوا خیرا قط پس اگر خیر بجائے ایمان سے
ہوتا لازم آتا کہ کفار بھی نار سے بشفاعت نکالے جاتے وہ بطلان ذلک محالا
مخفی الاجواب ان آیات سے قولہ تعالی فاخشوهم فزادهم ایمانا وقولہ
ما زادهم الا ایمانا وتسلیما وقولہ لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم
ویزداد الذین امنوا ایمانا وقولہ تعالی فاما الذین امنوا فزادتهم ایمانا
تو وجہ ہے الوجہ الاول تحقق شئے بتحقق جمیع اجزا ہوتا ہے اور انتفا
جزو مستلزم انتفاء کل ہے بر تقدیر زیادت و نقصان ایمان جناب رسالتماب
اور جبرئیل علیہ السلام کے ایمان میں وہ جزو کہ حقیقۃ ایمان اور منجملہ ذاتیات
میں داخل ہے متحقق ہے اور اوروں کے ایمان میں متحقق نہیں پس آیا انتفا
اس جزو کا مستلزم انتفائے ایمان ہے یا نہیں بنا بر اول لازم آیگا کہ سوائے
جناب رسالتماب و جبرئیل کے کل ملائکہ و جن و انس کافر ہوں بل ہذا الا کفر صریح ہوتی
فضیح بنا بر ثانی تحقق شئے بغیر تحقق اجزاء ذاتیات لازم آیگا وہو ایضا باطل
فوجب التاویل سے الایات بان المراد من ازدیاد الایمان ازدیاد ثمراتہ وحقوقہ
لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ **الوجہ الثانی** جناب الہی نے مماثلت فی الایمان کا امر
فرمایا حیث قال فان امنوا بمثل ما امنتم بہ فقد اهتدوا وان تولوا
فانما هم فی شقاق یعنی اگر یہود تمہاری طرح ایمان لاویں ہدایت پاوینگے
اور اگر ایسے ایمان سے اعراض کرینگے تو یہہ لوگ شقاق میں ہوں گے پس اگر

ایمان زیادۃ ونقصان نہیں کرتا تو انکا ایمان صحابہ کے ایمان کا مثل کسطرح
ہوتا حاصل انکا یہ کہ مثل ومساوی ہونا آتا ہے ایک وہ کہ مساوی حقیقۃ میں ہو
کما فی قولہ تعالی قل انما انا بشر مثلکم دوسرا وہ کہ بعض امور میں مساوی ہو
ہو کما فی قولہ تعالی لیس کمثلہ شیٔ الآیۃ پس مثل ہم السنہ حدیث میں مثل بمعنی اول
ہے مساوات حقیقۃ ایمان میں لازم آئیگی وہو المطلوب اگر بمعنی ثانی ہے پس
مساوات ایمان میں ہر وجہ سے آئیگی یہہ اخص من مطلوبنا وتشنیع الزامات علی
الخصم پس انتج ہوا کہ مراد ازدیاد وانتقاص ایمان سے ازدیاد ثمرات وحقوق
ایمان ہیں لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ الوجہ الثالث ما فی التمہید لانا
لو جوزنا النقصان فی الایمان فانہ یوجب القول بان ما ینقص من الایمان
یثبت الکفر فی مکانہ لان زوال الایمان کلہ یوجب ثبوت الکفر کلہ فزوال
البعض یوجب ثبوت البعض فیودی الی ان یکون العبد الواحد بعضہ یکون
کافرا وبعضہ یکون مومنا فی حالۃ واحدۃ وھذا محال انتہی اقول حاصل اسکا
یہہ ہے کہ ایمان اگر متجزی ہووے تو کفر بھی متجزی ہوگا اور تفریق تحکم ہے اب خالی
نہیں یا انکہ کل کفر کا زایل ہونا بعض ایمان کے ساتھہ ہے یا کل ایمان کے
ساتھہ بنا بر ثانی یہہ کہنا لازم آتا ہے کہ بعض کفر بعض ایمان سے زایل ہوتا ہے
اور کل کفر کل ایمان سے زایل ہوتا ہے پس لازم آئیگا اجتماع بین الکفر والایمان
کما مر تقریرہ وبنا بر اول کفر وایمان میں مکلفین میں واسطہ لازم آئیگا کیونکہ
بعض ایمان حقیقۃ ایمان نہیں اور کفر بھی باقی نہیں رہا اسلیئے کہ بعض ایمان سے
زوال اسکا فرض کیا گیا ہے وہو باطل ایضا الوجہ الرابع گناہ توحید معرفتہ

ہین ہوتی نہ پیدا ہوتی طرح ایمان مین بہی موثر نہین اور کثرت گناہان جو زوال کل ایمان بالاتفاق نہین پس استقلال گناہ موجب زوال بعض ایمان کا نہین لذا فی التمہید الوجہ الخامس[1] فی التمہید لو کان الایمان یزید بالخیر والطاعۃ لکان الایمان الغنی اقوی واکمل من ایمان الفقیر وھذا لایجوز انتھی اسمین نظر ہے یہہ بات جب سلم ہی کہ فضایل فقر فضیلت غنا سے اعلی مراتب و مدارج کی نہوتی الوجہ السادس[2] فی التمہید ان الایمان ھو الاقرار والتصدیق والعمل عندھم وکل ذلک من افعال العباد فھذا الاسید عرض لا یبقی زمانین ولا یمکن انضمام البعض الی البعض حتی یتصور الزیادۃ والنقصان انتھی اقول سلمنا کہ فعل عبد عرض ہے اور عرض دو زمانون مین حقیقۃ باقی نہین رہتا مگر معانی شرعیہ کو جواہر کا حکم ہے کما مر تقریرہ فی المقدمۃ الاولی بلکہ استدلال مین حق یہہ ہے کہ عمل حقیقۃ ایمان سے خارج ہے کما مر فی المقدمۃ الثانیہ اور شی کا ازدیاد خوارج و عوارض کے ازدیاد سے محال ہے ورنہ انقلاب عرضیات سے ذاتیات کیطرف لازم آئیگا ان اخلاف الوجہ السابع زیادۃ خالی نہین یا عین ایمان مین یا وصف ایمان مین یا حکم ایمان مین یا موجب ایمان مین ہے اگر حکم ایمان مین ہے وہو کون الشخص مسلما عدلا بحکم الایمان اور یہہ متصور نہین کیونکہ ایک شخص بعض مومن وبعض کافر نہین ہوسکتا اور اگر وصف ایمان مین ہے وہو شرایطہ اور یہہ بھی متصور نہین کیونکہ منکر شرط واحد و وصف واحد کا کافر ہے ہرگز ایمان اسکا صحیح نہین پس زیادۃ و نقصان وصف مین بہی نہوا اور اگر عین ایمان مین ہے

[1] وجہ خامس التمہید میں ہے کہ اگر ایمان خیر و طاعت کے ساتھ زیادہ ہو تو ایمان غنی کا فقیر کے ایمان سے قوی و کامل ہوا اور یہہ جایز نہیں ۱۲

[2] وجہ سادس التمہید میں ہے ایمان اہل سنت کے نزدیک اقرار و تصدیق و عمل ہے اور یہہ سب فعل عباد ہے اور فعل عبد عرض ہے کہ دو زمانون تک باقی نہین رہتا اسکا ملنا بعض کا بعض سے ممکن نہین یہانتک کہ زیادۃ و نقصان متصور ہو ۱۲

وہو الاعتقاد فی الحقیقۃ والاقرار والاعمال دلیل الاعتقاد کیونکہ اگر کوئی عمل
کیے یا اقرار کرے کہ وہ اعتقاد اسلامیہ اُسکے پر دال ہے جیسا حضور جمعہ و اذان
واقامۃ تو اسکی اسلام پر حکم کیا جاویگا اگرچہ اقرار اُس سے نہ پایا جاوے اور اگر ایسا
فعل و قول کیا کہ کفر پر دلالت کرتا ہے جیسا اظہار علامت کفر یا الفاظ کفر بغیر اکراہ
کے یا از روے جہل و تمسخر کے کرتا ہے تو اُسپر کفر کا حکم دیا جاویگا پس معلوم
ہوا کہ ایمان حقیقۃ میں اعتقاد ہے مگر حکم ایمان کسی پر کرنا بغیر اقرار کے صحیح نہین
علم یا بینا اور اعتقاد تصحیح میں زیادۃ و نقصان متصور نہیں کیونکہ اگر اسکے اعتقاد
سے کوئی شے دین کی ... تو مسلمان ہے اور اگر ناقص ہو تو کافر
ہو جاوے کذا فی التمہید الوجہ الثامن قال اللہ تعالی امن الرسول بما
انزل الیہ من ربہ والمؤمنون کل امن باللہ وملئکتہ وکتبہ ورسلہ
وفی الحدیث فی جواب السائل عن الایمان قال علیہ السلام ان تؤمن باللہ
ورسلہ وملئکتہ وکتبہ والیوم الاخر والقدر خیرہ وشرہ الحدیث
کیونکہ سوال تمام حقیقۃ ایمان سے تہا نہ بعض اجزاء ایمان سے پس جواب بعض
اجزاء ایمان سے مطابق سوال نہین کما لا یخفی الوجہ التاسع ایمان عبارت ہے
تصدیق بالجنان او اقرار باللسان سے کما مر فی المقدمۃ الاولی اور عمل خارج
حقیقۃ ایمان سے ہے لما مر فی المقدمۃ الثانیہ اب زیادۃ و نقصان ایمان
مین بمعنی اکتفا بالتصدیق ہے فقط یا اکتفا بالاقرار ہے فقط وہو باطل لما مر
فی المقدمۃ الاولی یا بایں معنی ہے کہ مراتب تصدیق مختلف ہیں زیادۃ مرتبہ
اعلی میں ہے اور انتقاص مرتبہ ادنی مین ہے کما اشار الیہ سبحانہ بقولہ تعالی

اذ قال ابراھیم رب ارنی کیف تحیی الموتی قال اولم تؤمن قال
بلی ولکن لیطمئن قلبی **اقول** زیادۃ ونقصان مراتب تصدیق مین
صحیح ہین کیونکہ تصدیق کیفیات نفسانیہ سی ہے کہ وہ بسیط ہین تجزی تو جسمین
قبول نہین کرتی سر اسمین یہہ ہے کہ زیادۃ ونقصان اولا و بالذات مقولہ
کم کے مقتضیات سے ہے اور کیفیات نفسانیہ اس مقولہ سے نہین ہین پس
زیادہ ونقصان کس طرح قبول کریگا دیکھو کہ تشخص اعراض تشخص محل ہوتا
ہے ادراک مجرد کی شان سے ہے پس جبکہ محل ادراک کہ وہ کیفیات نفسانیہ
سی ہی مجرد اور منزہ مقدار وکم سے ہے کسطرح وہ قبول قسمۃ ومقدار کا
کریگا جبکہ محل نے قسمت ومقدار قبول نکیا وہ جو قایم اور منضم محل کے ساتھ
ہے کسطرح قبول کریگا کیونکہ قسمۃ حال مستلزم ہے قسمۃ محل کو اسلیئے کہ حلول
منقسم و ممتد کا غیر منقسم و ممتد میں ممتنع ہے ولہذا ثبت فی محلہ ان الحال تابع
فی التشخص والتحیز والتشکل للمحل اب وہ نصوص کہ جنمین زیادہ ونقصان ایمان کیطرف
اشارہ ہے تاویل انکی واجب ہوئی اسطرح کہ مراد زیادۃ ونقصان سے قوۃ
وضعف ہے لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ اما آیۃ مذکورہ پس اسکا مدلول اسکی سوا نہین
کہ مرتبہ عین الیقین علم الیقین سے فوق ہے بنابران وارد ہے لیس الخبر
کالمعاینۃ اگرچہ بعضون نے کہاہے لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا یعنی
اس خبر مین حصل یقین بسبب مطابقۃ علم یقین کے منافی قوۃ یقین کو جو روئیۃ کیوقت
ہوتا ہے نہین جیسا کہ کسیکو علم بالکعبۃ غیبوبیۃ مین ہے اگر وہ کعبہ کو علم حضوری
ومشاہدہ مین دیکھے تو کچھہ زیادہ یقین نہین ہوتا پس مراد زیادۃ ونقصان سے

قوت و ضعف ہے کیونکہ جو تصدیق کہ طلوع شمس کے ساتھ ہو وہ قوی ہے اُس تصدیق سے جو حدوث عالم کے ساتھ ہے اگرچہ دونون نفس تصدیق مین برابر ہین اور ہم قطعًا جانتے ہین کہ احاد امت کا ایمان آنحضرت صلعم اور صدیق اکبر کے ایمان کے مثل نہین اس تحقیق کے اعتبار سے اور یہی معنی ہے اسکا جو وارد ہے لو وزن ایمان ابی بکر بایمان جمیع المومنین لرجح ایمانہ یعنی حضرت صدیق کا ایقان و وقار جنان و ثبات و تحقیق عرفان راجح ہوگا اور یہ معنی نہین کہ آپ کے ثمرات ایمان اور زیادہ احسان مین زائد ہین اسواسطے کہ افراد مومنین کثرت طاعات و قلت معاصی و بالعکس مین متفاوت ہین باوجودیکہ اصل وصف ایمان ہر ایک مین باقی ہے پس اختلاف ان حضرات مین لفظی ہے ومن ہہنا قال الامام محمد علی ماذکرہ فی الخلاصۃ عنہ اکرہ ان یقول ایمانی کایمان جبرئیل ولکن یقول امنت بما آمن بہ جبریل انتہی اسلئے کہ پہلی بات اس امر کی موہم ہے کہ اسکا اور جبرئیل کا ایمان جمیع وجوہ مین مثل ہے حالانکہ ایسا نہین کیونکہ دونون ایمانون مین فرق بیّن ہے ہکذا قال الملا علی القاری فی شرح الفقہ الاکبر وایضًا قال وکذا لایجوز ان یقول احد ایمانی کایمان الانبیاء علی نبینا وعلیہم السلام بل لاینبغی ان یقول ایمانی کایمان ابی بکرؓ وعمرؓ وامثالہما فان تفاوت نور کلمۃ التوحید فی قلوب اہلہا لایحصیہ الا اللہ سبحانہ فمن الناس من نورہا فی قلبہ کالشمس ومنہم کالقمر ومنہم کالکوکب الدری ومنہم کالمشعل العظیم واٰخر کالسراج الضعیف

اسکا معنی ہے کہ آنحضرت صلعم اور صدیق اکبر کا ایمان بہت زیادہ اور قوی ہے ... کے ایمان کے مثل ... اسلیے ... ایمان ... لا ... ہو

کہ ایسا ہی جائز نہین کہ کوئی ... کہ میرا ایمان پیغمبرون کے ایمان کی طرح ہے ... ہیں

مرا ایمان ابوبکر و عمر اور دیگر اکابر کی طرح ہے کیونکہ کلمہ توحید کے نور کے تفاوت کو جو اہل کے دلون مین ہے سوائے خدا کے اور کوئی شمار نہین کر سکتا ہے بعض ایسے لوگ ہین کہ انکے دلون مین نور کلمہ آفتاب کی طرح ہے بعضونین چاند کی طرح بعضونین روشن ستارہ کی طرح بعضونین بڑی مشعل کی طرح بعض سست چراغ کی طرح

لقوله عم وذلك ضعف الايمان وقوله عم المؤمن القوي احب
الى الله من المؤمن الضعيف والقوة يشمل القوة الظاهرية العملية والقوة
الباطنية العلمية وعلى منوال هذه الانوار في الدنيا يظهر انوار علومهم
واعمالهم واحوالهم في العقبى وكلما اشتد نور هذه الكلمة وعلت
مرتبتها احرق من الشبهات والشهوات بحسب قوتها بحيث ربما وصل
الى حال لا يصادف شبهة ولا شهوة ولا ذنبا ولا سيئة الا احرقها
بل تقول النار جز يا مومن فان نورك اطفاء لهبي ومن عرف هذا عرف
معنى قوله صلعم ان الله حرم على النار من قال لا اله الا الله يبتغي بذلك وجه الله
ذلك مما اشكلت على كثير من الناس حتى ظنها بعضهم منسوخة
وظنها بعضهم قبل ورود الاوامر والنواهي وحملها بعضهم على نار المشركين
والكفار واول بعضهم الدخول بالخلود فان الشارع لم يجعل ذلك
حاصلا بمجرد قول اللسان فقط وتاويل حديث البطاقة فان من المعلوم
ان كل موحد له مثل هذه البطاقة وكثير منهم يدخل النار انتهى كلامه
في التمهيد فان سألك احد بان ايمانك هل يكون مثل ايمان ابي بكر
ام لا قل بان ايماني وايمان ابي بكر وايمان الانبياء والملئكة عليهم
السلام واحد لا بمعنى الصورة لكن بمعنى الصفة لاني امنت بجميع ما
آمن به الانبياء والملئكة عليهم السلام ولكن لا اقول ايماني كايمانهم
وروى الحاكم الشهيد ذكر في المنتقى عن محمد بن الحسن انه قال يكره للرجل
ان يقول ايماني كايمان جبريل او كايمان ميكائيل لان الملائكة

والانبياء عليهم السلام عاينوا من الانبياء ما يكون غيباً عندنا
وكذا الصحابة فنفعهم ايمانهم في الغيب والثبات فاما في الاقرار
والتصديق فلا والله اعلم به اه وعن النبي صلعم انه قال افضلكم
ابو بكر بكثرة الصلوٰة والصيام وانما هو بشيء وقر في قلبه فصح اقانا فثبت ان
الايمان لا يزيد ولا ينقص ويكون على السواء انتهى اما جواب اس آيت كے
وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم صلوة كا نام ايمان ركھنے
كے مراد بيان اعتقاد ہے في التمهيد اراد به الاعتقاد لان الاية نزلت
في قوم كانوا في سفر تحولت القبلة الى الكعبة ولم يعلموا وكانوا
يصلون الى بيت المقدس فلما بلغهم الخبر قالوا بان الله تعالى ضيع
ايماننا حيث صلينا الى بيت المقدس واعتقادنا بعد النسخ بها فنزل
ذلك وما كان الله ليضيع ايمانكم وروى عن محمد بن الفضل رئيس المفسرين
قال سمعت محمد بن احمد قرطبي رح قال سمعت ابا سهل الانصاري انه
قال في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم يعنى تصديقكم النبي
صلى الله عليه وسلم على القبلتين حيث صدقوه وصلوا الى بيت المقدس
انتهى في شرح الطوالع والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان
عطفه عليه اى عطف العمل على الايمان في قوله تعالى والذين امنوا و
عملوا الصلحت حيث عطف العمل اى فعل الواجبات عليه وقوله تعالى
والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اى لم يرتكبوا المحرمات فعطف
الاجتناب عن المنهيات على الايمان في هذه الآية والمعطوف عليه غير المعطوف

فعلم منه عدم دخول العمل فی مفهوم الایمان لو کان داخلا فیه لکان
ذلک العطف تکرارا بلا فائدة واما قوله تعالى وما کان الله لیضیع ایمانکم
هذا اشارة الى جواب دلیل من قال ان العمل داخل فی مفهوم الایمان وتقریر
دلیلهم ان یقال لو لم یکن العمل بارکان داخلا فی مفهوم الایمان لما جاز
اطلاق لفظ الایمان على الصلوة لکن اطلق فی قوله تعالى وما کان الله لیضیع
ایمانکم فان المفسرین قالوا المراد بالایمان الصلوة الى بیت المقدس والجواب
عنه ما اشار الیه بقوله فمعناه ایمانکم بالصلوة الى بیت المقدس ای معنى
الآیة ما کان الله لیضیع ایمانکم بالصلوة الى بیت المقدس فلا یکون ذلک
اطلاقا للایمان على الصلوة وایضا اشار الى جواب آخر فحمله على الصلوة
وحدها ای حمل الایمان على الصلوة تکون على طریق المجاز من اطلاق
الجزء على الکل والاصل عدم المجاز وقوله علیه السلام اشارة الى
دلیل آخر لهم تقریره ان العمل داخل فی الایمان بدلیل الحدیث
وهو قوله الایمان بضع وسبعون شعبة افضلها لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطریق ولا شک فی ان لیس للتصدیق المجرد
سبعة وسبعون شعبة وظاهر ایضا ان اماطة الاذى لیس
شعبة من التصدیق القلبی وکذا قول لا اله الا الله والجواب عنه
ما اشار الیه بقوله ومعناه ای معنى قوله صلعم الایمان شعب الایمان
بضع الحدیث لان اماطة الاذى غیر داخل فیه وفاقا اذ قائل
بکون العمل داخلا فیه عنده لا ان اماطة الاذى لیس منه انتهى اقول حدیث

مذکورہ سے بچند وجوہ دیگر اور بھی جواب ہو الوجہ الاول اطلاق شعبہ
اس فرع پر ہوتا ہے جو اصل سے منشعب ہوتا ہے جب تصدیق و دو کلمہ
شہادت پر مع جمیع طاعات شعبہ ہوا تو اصل ایمان کیا ہوا الوجہ الثانی
حدیث بظاہرہ بیان شعب کے لئے مسوق ہے نہ اصول ایمان کے لئے
پس مراد اس قول سے افضلہا لا الہ الا اللہ ذکر کلمہ توحید ہے نہ تصدیق و شہادت
کلمہ توحید اور ذکر اللہ اصل ایمان نہیں بلکہ ثمرات و فروع ایمان سے ہے
الوجہ الثالث قال اللہ تعالی مثل کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ اصلہا
ثابت و فرعہا فی السماء تؤتی اکلہا کل حین یہ آیۃ اسپر دلالت کرتی
ہے کہ کلمہ طیبہ اصل ایمان ہے اور قولہ تعالی تؤتی اکلہا کل حین اسپر دال ہے
کہ ایمان مومن بغیر صدور افعال کفر کبھی منقطع نہیں ہوتا پس اگر حدیث کو
ہمارے کہنے کے موافق تاویل نہ کریں معارض کتاب ہوگی والکتاب مقدم علی
السنۃ اذا تعارضا ؛

سوال ہشتم

قضا کا ظاہرا و باطنا نافذ ہونا

الجواب العجاب الذی ہو فصل الخطاب الناطق بالصدق والصواب
سایل نے عوام جہال کے گمراہی کے لئے ارخاء عنان سوال میں کہا ہے
تا انکہ لوگوں کے دلمیں وسوسہ پڑ گیا ہے کہ مذہب امام اعظم کا تنفیذ قضا میں
ظاہرا و باطنا مناسب صور و احوال میں اور جمیع دعاوی میں ہے حالانکہ ایسا نہیں
فی فتح القدیر لقب المسئلۃ ان القضاء بشہادۃ الزور فی العقود والفسوخ

ينفذ عند ابيحنيفة رح ظاهرا و باطنا اذا كان مما يمكن القاضي
انشاء العقد فيه فلو ادعى نكاح امرأة او هي ادعت النكاح او الطلاق
الثلث كذبا و برهنا زورا فقضى بالنكاح والطلاق نفذ ظاهرا
فيطالبه بالتسوية في الحكم بالقسم والوطي والنفقة و باطنا فيحل
له وطيها وان علم حقيقة الحال ولها تمكينه وقولنا اذا كان مما
يمكن القاضي انشاء العقد فيه يخرج ما اذا كانت معتدة الغير
او مطلقة ثلثا له فادعى انه تزوجها بعد زوج ونحو ذلك مما لا يقدر
القاضي على انشاء العقد فيه اما الهبة والصدقة ففي نفاذ القضاء
بهما روايتان اذا ادعيا كذبا وجه المانعة ان القاضي لا يملك تمليك
مال الغير بلا عوض انتهى اقول و به الحول امام اعظم کا مذہب بچند وجوہ
معقول و منقول موجہ ہے **الوجه الاول** في فتح القدير قد انعقد الاجماع
على ان من اشترى جارية ثم ادعى فسخ بيعها كاذبا و برهن فقضى به
حل للبائع وطيها واستخدامها مع علمه بكذب دعوى المشتري مع انه
يمكنه التخلص بالعتق وان كان فيه اتلاف ماله فانه ابتلي بامرين فعليه
ان يختار اهونهما وذلك ما يسلم له فيه دينه انتهى وہ جو امام شافعی
نے فرمایا ہے کہ در صورت عورت کے دعوی کرنے میں کہ اس مرد نے میرے
سے نکاح کیا ہے اور گواہ جھوٹے گذرے اور قاضی نے اسکی عورت ہونیکا
حکم دیا حالانکہ واقع میں عورت اسکی نہ تھی یہ حکم باطنا نافذ نہیں ہو سکتا اسلیے
کہ مرد مدعی علیہ ہو متصور ہے کہ طلاق دیکر اپنے کو خلاص کرلے اسی طرح

ہم بھی کہتے ہین کہ جیسا اِس صورتمین مرد خلاصی طلاق کے ساتھہ کرسکتا ہے
ویسا ہی بایع صورت مذکورۂ فتح القدیر والی بن عتاق کے ساتھہ خلاصی کرسکتا ہے
اور تفریق تحکم ہے فما ہو جوابکم وہو جوابنا **الوجہ الثانی** جبکہ شوہر کے امر کے
ساتھہ زن و مرد مین مفارقہ ظاہرا و باطنا کرایا جاتا ہے خدا کے امر کے ساتھہ
بطریق اولی ہوگا اور قاضی جناب الٰہی کیطرف سے مامور ہے بیان اسکا یہہ ہے
کہ قاضی اکثر مواضع مین عند الائمہ اتفاقا بین الزوجین تفرقہ کراسکتا ہے اور
وہ تفریق طلاق یا فسخ کے حکم مین ہے پس جبکہ قاضی شارع کیطرف سے
مختار ہے فسخ و رفع نکاح مین بغیر اجازت دونون یا احد الزوجین کے بس انشاء
نکاح مین بغیر مختار ہے کیونکہ طلاق شوہر کی طرف سے ہوتی ہے قال اللہ تعالی
فامساک بمعروف او تسریح باحسان پس امساک و تسریح فعل زوج ہے لیکن قاضی
قائمقام زوجین ہوکر رضائی زوجین تابع رضائی قاضی ہوجاتی ہے اور اگر
رضائے مدعی اور مدعا علیہ پر حصر کرنا معتبر ہو تو نصب قاضی مین کوئی فایدہ معتد بہا
نہ ہوگا اور وہ جو کہتے ہین کہ انشائے نکاح سوائے ایجاب و قبول اور شہود کے
متصور نہین اسکا جواب بھی تقریر سابق سے ظاہر ہوا علاوہ اسکے اگر رضا
زوجین ضروری ہے چاہیے کہ صغیر و صغیرہ کا نکاح ہرگز جائز نہ ہو اور ولی کا
یا حاکم و سلطان کا نکاح کرانا وقت عدم موجودگی ولی کے بقولہ علیہ السلام
السلطان ولی من لا ولی لہ دلیل قوی ہے نفیذ حکم پر بغیر رضائے زوجین کے
اکثر مواضع مین بلکہ پایا حاکم قائمقام زوجین ہوتا ہے اور اسی طرح ما نحن فیہ
مین علاوہ اسکے نکاح کرانا ان صورتمین ضمنی ہے اور جو کہ قصد باب کے لئے شیر

ہین ضمنیات کے لئے نہین گویا کہ قاضی نے کہا کہ مینے تیرا نکاح کرا دیا اور اس
امر کا حکم کیا جیسا کہ کوئی شخص مالک غلام کو کہتا ہے اعتق عبدک عنی بالف
اور وہ جواب میں کہتا ہے ہو حر کہ وہ متضمن بیع کو ہے وبہ یدہ ما روی محمد
فی السیر عن علی وہو ان رجلا اقام بینۃ علی امرأۃ انہا زوجتہ بین
یدی علی فقضی علی بذلک فقالت المرأۃ ان لم یکن لی منہ بد
یا امیر المؤمنین فزوجنی ایاہ فقال شاہداک زوجاک **الوجہ
الثالث** قال اللہ تعالی فالصلح لہم خیر وقال لا تفسدوا
فی الارض بعد اصلاحہا وقال ان اللہ لا یحب المفسدین **تقریب
استدلال** مقصود قضاء سے قطع منازعۃ ہے اور یا نحن فیہ مین قطع
منازعۃ جب ہوگی کہ تنفیذ باطنا ہو کیونکہ اگر حرمت باطنا باقی رہی پس جس وقت
مرد نے عورت سے یا عورت نے مرد سے طلب وطی کی اور دوسرے نے تنازع
وابا کیا تنازعۃ مکرر واقع ہوگا وسد رما قال الامام ابن الہمام فی تقریب
الاستدلال الاوجہان یراد بالمنازعۃ فی قولہما قطعا للمنازعۃ
الالحاح المودی الی الفضیحۃ اعم من کونہ عند القاضی الافتتال ما اذا
الح الزوج الاول فی طلبہا باطنا بان یاتیہا القصد جماعہا کرہا او باستر ضائہا
وذلک لعلمہ بحقیقۃ الحال والحل الباطل وفی ہذا بعد کونہ منشاء
مفسدۃ التقاتل والسفک لکونہ عرضت لہ یا طلاع الزوج الثانی فیجب
علیہ فیہ اجتماع زوجین علی مرأۃ احدہما سرا والاخر جہرا وکل من الامرین
بنبوع عن قواعد الشریعۃ فلا ینقطع المنازعۃ علی الوجہ الذی ذکرناہ الا بتعیینہ

لے اور جو بیوی کرم اور ان دونوں سے ان کے قول من کر دو طلب الی ان الحاح موذی الی الفضیحۃ عام ازانکہ عند القاضی ہو یا جاوے ساتھ کرنے میں اول الحاح کرے باطن عورت کی طلب مین کرواسطے اس کی جماع کے بکراہت یا رضا کے اگر دامت کیونکہ اسکو حقیقۃ حال تو معلوم ہی اور اس حل باطل کو جانتا ہی اور اسمین اول تو منشاء فساد وقتل وسفک ہی کیونکہ عارض

ہو اسکو سبب اطلاع دوسرے خاوند کے اجتماع دو خاوند کا ایک عورت پر ایک پوشیدہ اور دوسرا ظاہر اور ہر دونوں امر قواعد شریعت سے دور ہیں تو قطع منازعہ نہیں ہوتا مگر بہ

الا ان الحكم بالنفاذ باطنا وثبوت الحرمة في نفس الامر نفسه القاضي فهم

الصور بشم علي المبتدي بالدعوى الباطل وانما بها بالطريق الباطل

اثم عليه الوطي بعد ذلك في حل نهتی اسکی کلام کا حاصل اس شی پر مبنی

ہے جو کاوہ فقہاے اعصار وجماہیر علماء کبار کے نزدیک ثابت ہے وہ یہ ہے

ان المصلحة مقدمة على المسلمين وان الضرورات تبيح المحظورات وان المفاسد

تقدر بقدر الضرورة اور اس سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ دعوی بطریق

باطل کرنا گناہ ہے لیکن بعد قضاء قاضی حلت ثابت ہوتی ہے کیونکہ یہ امر

بداہۃ ثابت ہے کہ باعث قوی نصب قاضی کا وہ حجۃ من اللہ واسطے قطع

کرنے نزاع کے اور دفع کرنے فتنوں کے ہے قطع نزاع اور مخاصمہ ہے

فان قيل عن النواس بن سمعان قال قال رسول الله صلعم لا طاعة لمخلوق

في معصية الخالق رواه في شرح السنة وعن علي رض لا طاعة في معصية

انما الطاعة في المعروف متفق عليه وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلعم

السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب وكره ما لم يؤمر بمعصية فاذا

امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة متفق عليه وعن ام سلمة ان رسول الله صلعم

قال انما انا بشر وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من

بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا

ياخذنه فانما اقطع له قطعة من النار متفق عليه وعن ام سلمة عن النبي

صلى الله عليه وسلم في رجلين اختصما اليه في مواريث لم تكن له بينة

الا دعواهما فقال من قضيت له بشيء من حق اخيه فانما اقطع له قطعة

من النار فقال الرجلان کل واحد منهما یا رسول اللہ حقی هذا
لصاحبی فقال لا ولکن اذهبا فاقتسما وتوخیا الحق ثم استهما ثم
لیحلل کل واحد منکما صاحبه وفی روایة قال انما اقضی بینکما برأیی فیما لم
ینزل علی فیه رواہ ابو داؤد یہہ سب احادیث اسپر دلالت کرتی ہین کہ اگر
قاضی خلاف واقع حکم کیے قضا اسکی موجب تملیک و تحلیل حرام اور تحریم
حلال نہین ہوتی اور اطاعۃ قاضی کے خلاف نفس الامر مین فرض نہین فلا یثبت
ما ادعیتم قلنا حدیث لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق سے یہہ جواب ہے کہ اگر ہم
تسلیم کرین کہ مقضی علیہ حلۃ سابقہ یا حرمۃ سابقہ پہ ہے تو یہہ حدیث اور اسکی
امثال ہمپر حجت ہونگی حالانکہ ہم نہین تسلیم کرتے ہین بلکہ یہہ اول مسئلہ ہے
اور اگر ہم تسلیم کرین کہ حلۃ سے حرمت کیطرف یا حرمۃ سے حلۃ کیطرف انتقال کر گیا ہے
جب بھی معصیۃ بقاء لازم نہین آتی کیونکہ کلام ہماری اس صورت مین ہے کہ قاضی
کو ہمین انشائے عقد کی قدرت ہو پس ایسی حدیثون کے ساتھہ استدلال
کرنا خالی از مصادرہ نہین اور ام سلمہ کی حدیث سے جواب یہہ ہے کہ بعض شراح
مشارق الانوار نے دیا ہے بان قوله فی الروایة الاخری فاقضی له بنحو ما اسمع
منه ظاهره یدل علی ان ذالک فیما کان بسماع الخصم من غیر ان یکون هناک بینة
او یمین ولیس الکلام فیه فانما الکلام فی القضاء بشهادة الزور وان قوله صلعم
فمن قضیت له بحق مسلم الی آخره شرطیة وهی لا تقتضی صدق المقدم
فیکون من باب فرض المحال نظرا الی عدم جواز اقراره علی الخطاء وعدم
ذالک اذا تعلق به غرض کما فی قوله تعالی قل ان کان للرحمن ولد فانا اول

بیشک دو ۔۔۔ [illegible]
[illegible]

العابدين والغرض فيما نحن فيه المهلب والتعقيب على السرو[illegible]
على ملحين الحجج فى اخذ اموال الناس بان الاحتجاج به صلعم بسبب انه
انه صلعم يقر على الخطاء لانه لا يكون ما قضى به قطعة من النار الا
اذا استمر الخطاء والا فمتى فرض انه يطلع عليه فانه يجب ان يبطل ذلك
الحكم ويرد الحق لمستحقه وظاهر الحديث يخالف ذلك فاما ان يسقط
الاحتجاج به ويؤول الى ما تقدموا واما ان يستلزم التقرير على الخطاء
وهو باطل انتهى وتعقبه عليه القسطلانى فى ارشاد السارى شرح البخارى
واجيب عن الاول بانه خلاف الظاهر وكذا الثانى واما الثالث فالخطاء
الخطاء الذى لا يقر عليه هو الحكم الذى صدر عن اجتهاد فيما لم يوح فيه
وليس النزاع فى الحكم الصادر منه بناء على شهادة زور او يمين فاجرة
فلا يسمى خطاء للاتفاق على وجوب العمل بالشهادة وبالايمان والا لكان
الكثير من الاحكام يسمى خطاء وليس كذلك وفى حديث امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى
دماءهم واموالهم فحكم باسلام من تلفظ بالشهادتين ولو كان فى
نفس الامر يعتقد خلاف ذلك وحديث انى لم اومر بالتنقيب على
قلوب الناس وحينئذ فالحجة ظاهرة فى شمول الخبر الاموال والعقود
والفسوخ ومن ثم قال الشافعى انه لا فرق فى دعوى حل الزوجة
لمن اقام بتزويجها شاهدى زور وهو يعلم حريتها فاذا حكم له الحاكم بانه
ملكه لم يحل له ان يسترقها بالاجماع وقال القرطبى شنع على القايل

فدیہما وحدیثا المخالفتہ للحدیث الصحیح ولان فیہ صیانۃ المال وابتذال وھی احق ان یخاطبہا ویصان انتہی اقول اسکا مبنی باطل ہے اور کوئی اسکا قول قابل تسلیم نہین بلکہ منشا اسکا مجرد زعم ہے اب ہم ہر ایک قول کو دلیل کے ساتھہ رد کرتے ہین قولہ اجیب الاول بانہ خلاف الظاہر وکذا الثانی اقول بلکہ اسکا کہنا خلاف ظاہر ہے کیونکہ ظاہر حدیث کا مدلول یہہ ہے کہ یہہ قول حضرت کا اس معاملہ مین تہا کہ یمین وبینہ وہان نہ تہا بلکہ بمجرد قول خصم کا قضا بدلیل آنکہ ابوداود نے عبداللہ ابن رافع کے طریق سے حضرت ام سلمہ سے روایت کیا ہے اتی رسول اللہ صلعم یختصمان فی مواریث لہما لم یکن لہما بینۃ الا دعویٰ ہما وفی روایۃ لہ قال یختصمان فی مواریث واشیاء قد درست وعند عبدالرزاق فی مصنفہ انہا کانت فی ارض ہلک اہلہا وذہب من یعملہا والرسیم المختصمین یہہ سب روایتین دلالت روشن کے ساتھہ دال ہین کہ وہ لوگ جنہون نے حضرت کے نزدیک مخاصمہ لائے تہی انکے واسطے کوئی بینہ نہ تہا اور تنازع مواریث مین یا اشیاء کہنہ مین تہا اور ہماری کلام اسمین نہین ہے ہماری کلام اس صورت مین ہے کہ قاضی کو انشاء وعقد کی قدرت ہو تب قضا ظاہرا وباطنا نافذ ہوگی اور مواریث واشیاے مندرسہ اس قبیل سے نہین علاوہ اسکے آنحضرت صلعم کا قول فاقضی لہ علی نحو ما اسمع منہ دال ہے کہ آنحضرت کا حکم کرنا مجرد قول بلیغ والبلغ مدعی یا مدعی علیہ پر تہا اگر کوئی شبہ کرے کہ اس حدیث سے مستفاد ہوا کہ گواہ متنازعین کے لئے موجود نہ تہی اما یہہ مستفاد نہین ہوتا کہ کہ جب مدعی سے گواہ نہ ہوسکے تو آنحضرت نے مدعی علیہ کو قسم نہ دی ہم کہتے ہین

اسکو کہ جمع کرے وہ علی سے نقل کیا کہ فدیہما وحدیثا طعن کرتے ہین اس قائل پر کیونکہ مخالفت اس شرح حدیث صحیح کی لازم نہین مال کی حفاظت ہی اور ابتذال اس لیے یہی ہے لائق ہے کہ احتیاطا دونون صیانت کیجیے ۱۲

کہ جب مدعی سے بینہ قایم نہ ہو سکی اور آنحضرت صلعم نے مجرد قسم پر فیصلہ کر دیا
پس یہ قول آنحضرت کا فلعل بعضکم ان یکون ابلغ و الحن علی حسب اختلاف
الروایات لغو ہوتا ہے کیونکہ ہر گاہ قطع نزاع اخذ یمین پر منحصر ہوا اجانب سے
فقط پس قوۃ و ضعف فصاحۃ کو احد الجانبین سے کیا دخل ہے بلکہ ظاہر حدیث
دال ہے کہ اجراء ضابطہ کلیہ ان البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر بعد اس معاملہ
کے ہوا ہے فظہر قوۃ ما قال الشارح العلام ان ظاہر الحدیث یدل علی
ان ذلک فیما کان بسماع الخصم من غیر ان یکون ہناک بینۃ او یمین قولہ
خلاف الظاہر اقول یہ اعتراض شارح علام کے اس قول پر ہے ان قولہ
علیہ السلام فمن قضیت لہ بحق اخیہ الی آخرہ شرطیۃ و ہی لا تقتضی صدق
المقدم الخ **اقول** قال اللہ تعالی فلا و ربک لا یومنون حتی یحکموک
فیما شجر بینہم ثم لا یجدوا فی انفسہم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیما
ہم خصم سے پوچھتے ہیں کہ فرض کریں کہ اگر زمانہ جناب رسالتماب صلعم میں ایک
شخص نے کسی عورت پر نکاح کا دعوی کیا یا عورت نے نکاح یا طلاق ثلثہ کا کسی مرد پر
دعوی کیا جو مدعی ہوا اُس نے گواہان زور گذارے اور فرض کیا کہ آنحضرت نے
موافق گواہان حکم دیا آیا یہ حکم ظاہرا و باطنا نافذ ہے یا نہیں شق ثانی باطل ہے
ورنہ خلاف قول خدا لازم آئیگا ثم لا یجدوا فی انفسہم حرجا مما قضیت و یسلموا
تسلیما اور شق اول مسلم ہے پس آنحضرت صلعم سے قضا بشہادۃ زور لازم آئے
و ظاہرا و باطنا اُس نے اجرا پایا فانتہض الحجۃ عموما کیونکہ کسی شخص نے فرق نہیں
کیا کہ آنحضرت کی قضا شہادت زور میں نافذ ہوتی ہے اور غیر کی نہیں ہوتی

مخصوص بالنصوص والاخبار والآثار فبان ان القياس على ما فصلنا یجیب کالا یشذ عنه شی ولا یخفی شیئا علیه فقد اغنی شیئا فریبا

قوله ومن ثم ان الله افضی الی الاول **اقول** یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے کیونکہ یہاں کلام اسمین ہے کہ قاضی کو انعقاد عقد کا اسمین اختیار ہے اور ما ذکرہ مین ایسا امر نہین **قوله** وقال القرطبی شنعوا علی القائل بذلک قدیما وحدیثا الخ **اقول** التشنیع مردود علیہ فانہ قال فی فیض الباری هذا تشنیع عظیم لکن الجواب ہو جید علی ضو ہو ان رجلا ادعی علی امرأة انها نکحت له نفسها فانکرت واقام البینة علی نکاحها فقضی علی له فقال یا امیر المومنین اذا کان فتنی فزوجنی فان کنت شاهدین شاهد زور فقال علی رضی الله عنه شاهداک زوجاک والعجب من البخاری مع رفعة درجته کیف ینکر هذا الحدیث ویطعن علی امام الائمة سراج الملة ابی حنیفة واصحابه انتهی فمن طعن علی الامام الاعلام فقد طعن علی الله تعالی وعلی رسوله سید الانام والصحابة العظام اعاذنا الله منه فالمستخف له من هو فی ایدی الاثام وعلی بصره غشاوة من حجب الظلام *

سوال نہم

حرمت ما بدیہ سے اگر کوئی شخص نکاح کرکے وطی کرے موجب حد ہے

الجواب المستطاب امام ابو حنیفہ کے مذہب کے لئے چندین وجوہ سے استدلال کیا جاتا ہے الوجہ الاول دلالة اجماع ہے بیان اسکا یہہ ہے کہ جس شخص نے اپنی بیٹی

عورتین ہین جسکو اپنے نفس پر ولایت ہے جیسے کبیرہ یا صغیرہ پس بنا برین وجہ اول نکاح باطل ہے
کیونکہ ولی کو بسبب غیر کفو ہونے ناکح کی قدرت فسخ ہے اور باوجود بطلان کی حکم مہر کا کیا ہے
اس حدیث سے چند امور معلوم ہوئے اول نکاح باوجود بطلان کے موجب سقوط حد ہے
دوم نکاح باطل وجوب مہر کا منافی نہین اگر سبب موجب مہر ہو تو نکاح موجب مہر
نہین ہوتا اور نکاح باطل موجب مہر ہوتا ہے پس دونون مین منافات ہے اور نکاح باطل اگرچہ
زنا سے حقیقۃً نہین کیونکہ نافی لوازم موجب تنافی ملزومات ہے علاوہ اسکے جو شخص کہ قائل
اسکا ہے کہ نکاح عورت بغیر اذن ولی بالاطلاق باطل ہے یہ حدیث اسپر حجت قوی ہے اور باوجود
اسکے امام علام کے ساتھ اسمین مخالفہ ہے پس بنا بر تقریر اول حدیث مذکور جواب تحقیقی
ہے وبنا بر ثانی الزامی ہے والوجہ الثالث صاحبین اور اُن کے موافقین نے فرمایا ہے کہ ناکح
محرمات ابدیہ اگر عالم بالحرمت ہو حد واجب ہے ورنہ نہین ہے ہم ان سے پوچھتے ہین کہ موجب
سقوط حد عدم علم مطلق ہے یا شبہ جاننا کہنا ہے دلیل شرعی سے ثابت کرنا اول باطل ہے
کیونکہ شرع نے امام پر واجب کیا ہے کہ جس شخص کا زنا ثابت ہو خواہ اسکو علم نفس امرین ہو
عدیت دیانۃً ہو حد مارنی چاہئے کیونکہ زانی پر واجب نہین کہ اپنے آپ پر حد مارے بلکہ امام پر واجب
ہے کہ اقامت حد کا زانی پر کرے اور زانی پر نفس الامر مین بینہ وبین اللہ تعالیٰ توبہ وانابت
واجب ہے اور جب امام تک پہنچا پس امام پر بعد ثبوت واجب ہے کہ حد قائم کرے علاوہ اسکے اگر عدم
علم موجب سقوط حد ہووے ابواب اجرائے حد تا مین بند ہونگی کیونکہ مجرم کو وسعت ہے کہ کہے کہ اس
جرم وگناہ کی حرمت مجکو معلوم نہ تھی پس ایسے اعذار بارده اور حیل کاسده سے اگر سقوط حد ہووے
تو یقیناً انتظام دین کا کافہ مسلمین کے گردنون سے نکل جاویگا واللازم باطل فالملزوم مثلہ اور شق ثانی یعنی
نہین کہ وہ شبہ خاصہ نکاح ہے یا سوائے نکاح کے اور شق ثانی باطل ہے کیونکہ سوائے نکاح کی کوئی اور شبہ

متصور نہیں فیتعین النکاح وثبت انہ موجب لدرء حد الزنا علاوہ اسکے اگر محرم کا کہنا کہ مین حرمة
اسکی نہین جانتا تہا موجب نجات کا ہوا تو لازم آتا ہے نجات اسکا عقوبة حد سے حالانکہ محرمات ابدیہ
وطی قبل از نکاح کرکے انکار علم بالحرمة کا کرے واللازم باطل فکذا الملزوم الوجہ الرابع زنا
عبارت ہے اس وطی سے جو بغیر نکاح و ملک اور شبہ نکاح و ملک کے محل مین آوے کما ہو منصوص
فی کتب الفقہ کا تو اب ہم کہتے ہین کہ یہ نہین ہے شبہ نکاح اگرچہ کسی وجہ سے متحقق ہے پس تعریف
زنا اسپر صادق نہین پس حد زنا بھی [illegible] اور اگر کہو ہم تنزل کرین تو ہم کہتے ہین کہ اگرچہ
نکاح صحیح متحقق نہین اما اسکا شبہ متحقق ہے تقریرہ علی ما قال صاحب الہدایة ان العقد
صادف محلہ لان محل التصرف ما یقبل مقصودہ والانثی من بنات آدم قابل التوالد
وھو المقصود فکان ینبغی ان ینعقد فی حق جمیع الاحکام الا انہ تقاعد عن افادة
حقیقة الحل فیورث الشبہة لان الشبہة ما یشبہ الثابت لا نفس الثابت
الا انہ ارتکب جریمة ولیس فیہا حد مقدر فیعزر انتہی حاصل اسکا یہ ہے کہ محل کلی یہ ہے
کہ محل قیام حاجة کی تابع ہے تاکہ حاجة اسکی ساتھ دفع کیجاوے وہو المقصود ولہذا قال اللہ
تعالی نساءکم حرث لکم وقال علیہ السلام احبل الودود الولود [illegible]
اور انکی امثال سے معلوم ہوا کہ مقصود [illegible] اس باب مین عورت کا توالد وتناسل کے لیے
صلاحیت رکھنا ہے فاندفع بہذا ما استدل بہ الصاحبان والشافعی تقریر استدلال انکا یہ ہے عقد
موافق محل نہین پس یہ عقد لغو ہوا جیسا مرد کے ساتھ عقد کرنا لغو ہے کیونکہ محل تصرف
وہ ہے کہ محل حکم کا ہو اور حکم عقد کا حل ہے اور محرمات ابدیہ حرام ہین محل حل نہین اور
تقریر دفع یہ ہے کہ اس قول سے یکون محل الحکم وحکمہ الحل کیا ارادہ کیا ہے اگر یہ ارادہ
ہے کہ تحقق شبہ جسکی سبب سے حد ساقط ہوتی ہے تحقق محل من وجہ کو اقتضا کرتا ہے لیکن

محرمات میں حل من وجہ ثابت نہین اس ارادہ پر یہہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ
شبہ حل تقاضائے حل من وجہ کو ہرگز نہین کرتا کیونکہ شبہ حلہ ثبوت حلہ
من وجہ نہین کیونکہ شبہ وہ ہے کہ مشابہ ثابت ہو نہ آنکہ عین ثابت ہو اور شبہ
ثابت عین ثابت کسی وجہ سے نہین ہوتا اور اگر یہہ ارادہ ہے کہ شبہ حلہ خاص
اسی ارادہ کو بتاتی ہے مقتضی ثبوت حلہ ہے اگرچہ بعضی تقادیر و احوال مین ہو اس ارادہ
پر یہہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ شبہ ثبوت مقتضی ثبوت کا بغیر وقت شبہ کے نہین ہے
جیسا کہ مقتضی ثبوت وقت شبہ مین نہین کیونکہ ایک جاگہہ مین ثبوت شبہ کا اقتضا ہے
اور دوسری جاگہہ مین وقوع شبہ کا معنی متصل کچہہ نہین و من ادعی فعلیہ بیان الاتصال
واللزوم الوجہ الخامس شبہ نکاح و شبہ ملک عموم نصوص احکام زنا مین اگر داخل
ہون تو ہم کہتے ہین کہ یہہ سب نصوص عام مخصوص منہ البعض ہین کیونکہ اجماع اسپر منعقد
ہے کہ ان الحدود تندرء بالشبہات ومستند اجماع اکثر نصوص و اخبار ہین اور عام قطعی
جب ایکبار کسی قطعی کے ساتھہ مخصوص ہو جاوے بعد ازان خبر احاد اور قیاس کے ساتھہ
تخصیص جائز ہے اور نکاحات محرمہ کو اس حکم سے ہر ایک نے قیاس و خبر واحد نے
خارج کیا ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا ہے پس اخراج معتبر ہوا اگر شبہ کرے کہ قیاس کا اعتبار
اسوقت ہے کہ کوئی نص صحیح صریح اسکے معارض نہ ہو اور یہان معارض ہے عن البراء
قال لقیت خالی ومعہ رایۃ فقلت این ترید قال بعثنی رسول اللہ صلعم
الی رجل نکح امرأۃ ابیہ ان اضرب عنقہ و آخذ مالہ رواہ ابوداؤد وقال
حدیث حسن وروی ابن ماجۃ عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلعم
من وقع علی ذات محرم منہ فاقتلوہ ہم کہتے ہین کہ اس نے استحلالاً عقد کیا تہا

پس مرتد ہوگیا کیونکہ حد گردن مارنی اور مال لینا نہین بلکہ ارتداد کا لازمہ ہے وفی
بعض طرقہ عن معاویۃ بن قرۃ عن ابیہ عن النبی صلعم بعث جد معاویۃ الی رجل
عرس بامرأۃ ابیہ ان یضرب عنقہ ویخمس مالہ اس حدیث کا مدلول یہہ ہے کہ وہ شخص
اس فعل کو حلال جانکر مرتد ہوا اسلئے کہ حدیث مین خبر عہد کا وارد ہے اور تزویج مستلزم وطی
کو نہین اور بغیر وطی حد واجب نہین چہ جائیکہ قتل پس جہان قتل کا حکم ہے وہ ردہ کی
جہت سے ہی اگر کوئی شبہ کرے کہ جیسا احتمال ردہ کا ممکن ہے ویسا ہی احتمال وطی کا
ممکن ہے یہہ جزم کہان سے ہوا کہ قتل ردہ کی جہت سے تہا اور نفس اگرچہ وطی کو
مستلزم نہین اما منافی بھی نہین ہم کہتے ہین احتمال وطی مستلزم تعیین کا نہین اور پہ
کوئی دلیل تعیین احد الاحتمالین پر نہین اور اس قدر ہمکو کافی ہے [illegible] ثابت ہے
کہ قتل کا حکم یا استحلال کی جہت سے تہا و یا بوجہ تعزیر و سیاست کے تہا اور اصل یہہ ہے
کہ حدود کا ثبوت محتمل سے نہین ہوتا بلکہ حدود شبہات سے ساقط ہوتے ہین علاوہ اسکے
زانی پر قرآن مین حد واجب در صورۃ غیر احصان ضرب سو درہ کے ہے اور بصورت
احصان رجم ہے اور گردن مارنی ظاہر ہے کہ رجم نہین اور اگر تسلیم کرین کہ حدیث
پس اس قول کا مفہوم من وقع علی ذات محرم منہ فاقتلوہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ وہ
صورت غیر احصان اس آیۃ کے معارض ہے الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد
منہما مائۃ جلدۃ اور نص قطعی جب مخصوص بالقطعی ہوئی پس تخصیص بخبر واحد
وقیاس جائز ہے چہ جائیکہ خبر واحد جسکا مفاد ظنی ہے مخصوص بالقطعی ہوئی اسکی
تخصیص بہر حال جائز ہے اگر کوئی شبہ کرے کہ تمام حنفی اصول فقہ مین تصریح کرتے
ہین کہ محارم ابیہ محل نکاح نہین ففی الاصول حیث قالوا ان النہی عن المضامین

والدلالة علیٰ ثبوت الحکم فی محل السکوت ایضاً [illegible] وفی الفقه کثیر ومنه قوله عجل السناح
انی من نساء آخر لیس من المحرمات وایضاً فی الاصول الدین اذا اضیفت الیٰ
الاعیان کالمحارم والخمر حقیقة عند [illegible] فانهم صرحوا ان التحریم
المضاف الی العین کالمحارم فی قوله تعالیٰ حرمت علیکم امهاتکم الآیة وقوله علیه
السلام حرمت الخمر مجاز عن الفعل ای نکاح امهاتکم وشرب الخمر فیکون الحقیقة
متروکة بدلالة محل الکلام لان المحل عین لا یقبل الحرمة لان الحل والحرمة
من اوصاف الفعل فقلنا نحن بان هذه الحرمة علی حالها وحقیقتها لانه ابلغ
من ان یقول حرمت نکاح امهاتکم وذلک لان الحرمة نوعان نوع یلاقی الفعل
فیکون العبد ممنوعاً والفعل ممنوعاً عنه ونوع یلاقی المحل فیخرج المحل من ان یکون مباحاً
وصار العین ممنوعاً والعبد ممنوعاً عنه وهذا ابلغ الوجهین فی المنع فالاول
کما یقال للطفل لا تاکل الخبز وهو بین یدیه والثانی کما یرفع الخبز من بین
یدیه ویقال له لا تاکل فهو بمنزلة النفی والنسخ وهو ابلغ من النهی الحقیقی
حاصل اعتراض آنکہ جب محارم محل نکاح قطعاً نہوئی پس شبہ نکاح کا انمیں کس طرح ہو
سے کیونکہ محارم کا محلیتہ نکاح سے خارج ہونا بالقطع والیقین شبہ نکاح کو زائل کرتا ہے
ورنہ محلیتہ اور عدم محلیتہ میں تردد پر ہیگا جواب اسکا چندین وجود سے ہے الوجہ الاول
فی فتح القدیر فالجواب ان المراد نفی المحلیة لعقد النکاح الخاص وانت علمت
ان ابا حنیفة انما اثبت محلیتها للنکاح فی الجملة لا بالنظر الی خصوص ناکح ولا شک
فی ذلک بقی النظر فی ان ای الاعتبارین فی ثبوت المحلیة اولیٰ لکونه قابلا
للمقاصد او لکونه حلالا ان نظرنا الی المعنی وهو ان الاصل ان یتبع الحل قیاماً

الحاجة لتندفع به وهو المقصود ترجیح قوله اولی السمع اعنی محل الاجماع وهو
قول الکل ان المیتة لیست محلاً للبیع مع انهما انما فیهما عدم الحل ترجمه قولهما انتہی
اقول امام صاحب کا قول ما نحن فیہ مین بدلیل نسآء کم حرث لکم کے ساتھ
راجح ہے حاصل جواب انکہ اہل اصول نے نفی محلیۃ نکاح سے نفی محلیۃ حلۃ خاص
اس عاقد کی نسبت ارادہ کیا ہے اور ما نحن فیہ مین اثبات محلیۃ سے اثبات حلۃ
خاص اس عاقد کی نسبت مراد نہین بلکہ قابلیۃ مقصود نکاح کا اثبات ہے کہ وہ صلاحیہ
توالد وتناسل ہے اور اسکا اعتبار کرنا نص مذکور کے حکم مین اولی ہے پس بسبب
عدم اتحاد موضع کے تعارض نہ رہا الوجہ الثانی یہہ دعوی کرنا کہ سب حنفی باطل کہتے ہین
غیر صحیح ہے بلکہ مسئلہ اصول مین مختلف فیہا ہے قال العلامۃ الجلپی فی حاشیۃ التلویح
ذکر فی اصول شیخ الاسلام ان نکاح المحارم قیل فاسد فیترتب علیہ الاحکام
وقیل باطل فلا یترتب علیہ انتہی **اقول** مویدہ فساد انکا قول ہے ان النہی
عن الافعال الشرعیۃ یکون قبیحا لغیرہ ای بنظر الوصف لا بالذات اور ظاہر ہے
کہ نکاح افعال شرعیہ سے ہے کہ جنکی تقریر معانی مین شرع نے تصرف کیا ہے اور افعال
حسیہ سے نہین جو حقیقۃ لغویہ پر باقی ہین پس اسوقت انکا یہہ قول ان النہی عن نکاح
المحارم مجاز عن النفی غیر مسلم ہے کیونکہ اس قول کی بنا اسپر ہے کہ محارم محلیۃ نکاح نہین
رکھتی ہین اور صرف الی المجاز کو باوجود تصحیح حقیقہ مذہب امام علام پر غیر مسلم ہے الوجہ الثالث
فی فتح القدیر لکن فی الخلاصۃ قال لکن الفتوی علی قولهما فحینئذ لا اباحۃ
فی اطلاق الکل من الحنفیہ عدم محلیۃ المحارم لان العبرۃ للروایۃ الراجحۃ المفتی
بها دون الروایۃ المرجوحۃ الغیر المفتی فلا یصح الحق

سوال دہم

تحدید آب کثیر جو وقوع نجاست سے پلید نہو دہ دردہ کرنا

الجواب المستطاب عن ابی ہریرۃ قال سأل رجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ انا نرکب البحر ونحمل معنا القلیل من الماء فان توضأنا بہ عطشنا افنتوضأ بماء البحر فقال رسول اللہ صلعم ہو الطہور ماؤہ والحل میتتہ رواہ مالک وابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والدارمی تقریب استدلال بحر لغت عرب میں عبارت ہے دریائے شور سے کہ ہمیشہ کہار رہتا ہے اسلیئے کہ بحر لغت میں شور کو کہتے ہیں یقال ماء بحر آب شور واجر الماء ای ملح کذا فی الصراح غیاث اللغات میں ہے بحر بفتح اول وسکون ثانی دریائے محیط کہ شور است ودر تفسیر فتح العزیز در تفسیر انفطار در ذیل آیۃ واذا البحار فجرت نوشتہ ودر لغت عرب بحر خاص نام دریائے شور است وجو ہلئے شیرین را ہرچند عریض وعمیق باشند انہار می نامند انتہی اور حدیث کا بھی سیاق وسباق بھی چاہتا ہے کہ سایل نے دریائے شور کے پانی کا حکم پوچھا ہے کیونکہ دریائے شیرین میں پانی کو ساتھ لینے کی کیا ضرورت تھی اور دریائے شیرین میں عطش کا ہونا متصور نہیں اور اگر تسلیم کریں کہ بحر سے مطلق دریا ہے خواہ شیرین وخواہ شور نیز تقریب تمام ہے بیان اسکا یہ ہے کہ پانی کی طہور ہونیکی علت بحر میں بر تقدیر عموم کثرت یا جریان علی طریق منع الخلو ہے وبر تقدیر خصوص کثرت ہی فقط غرضکہ دریای شور میں سوائے کثرت کی علت طہور اور شے کوئی نہیں اور ظاہر ہے کہ کثرت معتبرہ بحر میں کہ وقوع نجاست سے ناپاک نہ ہوئی وہ ہے کہ پلیدی

کا اثر اسمین ظاہر نہ ہو اور اجزائے پلیدی پانی کی اجزا میں سرایت نکرین اور اسکو
اپنا جیسا مزہ و بو و رنگ مین نہ بناوین علامت اسکی یہہ ہے کہ ایک طرف کی تحریک
سے دوسرا طرف متحرک نہو نہ انکہ قلتین کی کثرت بحرین بھی معتبر ہے لہذا حضرت امامنا
الامام الاعظم نے تحدید کثرت آب اس طرح فرمائی کہ ایکجانب کی تحریک سے دوسرا جانب
متحرک نہو مگر چونکہ اسمین ایک نوع کا احتمال ہے کیونکہ بعضی تحریک و تحرک شدید و قوی
ہوتی ہین بہ نسبت بعضی تحریک و تحرک کے پس تشخیص تحرک یا مشکل ہوا لہذا متاخرین مجتہدین
نے حرکت متوسط اور تحرک متوسط جو صادر ہوتا ہے اعتبار کرکے اسکا اندازہ دہ در دہ
مقرر کیا ہے تاکہ کسیکو اشتباہ و ابہام باقی نہ رہے اور ماخذ اس اعتبار کا وہ حدیث ہے کہ امام
احمد نے ابو ہریرہ سے اور ابن ماجہ نے عبداللہ بن مغفل سے روایت کیا ہے عن ابی ہریرۃ
قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حریم البیر اربعون ذراعا من جوانبہا کلہا لاعطان
الابل والغنم رواہ احمد و عن عبداللہ بن مغفل ان النبی صلعم قال من حفر بئرا
فلہ اربعون ذراعا عطنا لماشیتہ رواہ ابن ماجہ ان دو حدیثون سے ثابت ہوا
کہ حریم بیر ہر طرف سے دس دس گز ہے کہ چار طرف سے چالیس گز ہوا اور اس امر کی دلیل کہ
مجموعہ ہر چار طرف کی حریم چالیس گز ہے وہ یہ ہے کہ حدیث مخرجہ امام احمد مین وارد ہے
من جوانبہا کلہا کیونکہ کلہا تاکید جوانب کے واقع ہے اور جوانب صیغہ جمع ہے اقل اسکا
یہان چار ہین پس تاکید ہر چار طرف کا کلہا واقع ہے اور مجموع تاکید پر چالیس گز
کا اطلاق کیا پس معنی یہہ ہوا کہ حریم بیر چارون جوانب کل جوانب اعتبار کرکے چالیس
گز ہے اور اگر چالیس گز ہر ایک طرف سے ہوتا حریم البیر مائۃ وستون ذراعا
من جوانبہا کلہا فرماتے واللازم باطل فالملزوم مثلہ فثبت ان حریم البیر

مِنْ کُلِّ جَانِبٍ عَشَرَۃُ اَذْرُعٍ مِنَ الْجَوَانِبِ الْاَرْبَعَۃِ یعنی چالیس ذراع پس چونکہ آنحضرت صلعم نے حریم بیر کو دہ در دہ اعتبار کیا اور اس حریم مین دوسرا کھوہ یا بالوعہ اس باعث سے جائز نہو اکہ ایکطرف سے دوسری طرف کو نجاست اسوقت اثر نکریگی کہ وہ گز قدر درمیان مسافت ہو لہذا علماء نے اس حدیث کو ماخذ بنا کر دہ در دہ کو اختیار کیا مگر صاحب معیار نے بحر رایق سے تین اعتراض اس استدلال پر نقل کئے ہین اعتراض اول حریم بیر مین اختلاف علماء حنفیہ ہے بعض نے دہ در دہ مقرر کیا ہے اور اکثر نے چہل در چہل ۔ اعتراض دوم حریم چاہ کے دہ در دہ پر حوض کے پانیکی دہ در دہ کے اعتبار کو قیاس کرنا صحیح نہین اسلئے کہ چاہ مین حایل زمین ہے جسکا قوام اُنسے بچند ین اضعاف زیادہ ہے تیسرا اعتراض مختار و معتمد فقہاء کے نزدیک چاہ و بالوعہ مین اس قدر مسافت ہے جو نفوذ بو نہو سکے نہ اُنکا اعتبار گز ون کا کرتے ہین اقول بتوفیق اللہ تعالی و توثیقہ کہ یہہ تینون اعتراض صاحب معیار کے لغو و بیجا اصل مین اور اعتراض اول پس اسلئے کہ اس شخص پر شترمرغ کا سایہ پڑگیا ہے اگر حدیث بیان کرتے ہین علماء کے اقوال کو پیش کرتا ہی اور اگر علماء کا قول پیش کیا [illegible] اعتبار دہ در دہ کے لئے حدیث طلب کی جب یہہ حدیث ذکر [illegible] کہ علماء حنفیہ حریم بیر مین مختلف ہین بعضے دہ در دہ کہتے ہین اور بعضے چہل در چہل پس جائے تعجب ہے کہ وہ حریم بیر جسکو علماء نے مقرر کیا ہے اس دہ در دہ کے اعتبار کا ماخذ ہمنے نہین بنایا تاکہ اعتراض وارد ہو کہ تمہارے علماء مختلف ہین بلکہ ہم ماخذ اعتبار دہ در دہ کے لئے حدیث جناب رسالتماب صلعم کی پیش کرتے ہین خواہ کسی عالم نے اسکی موافق عمل کیا ہو اور خواہ کسی نے اسکے مخالف ہین تفاوت رہ از کجاست تا بکجا اگر کوئی شبہ کرے کہ صاحب معیار کی یہہ غرض ہے کہ جب علمائے

حنفیہ تقریر و تعیین حریم بیر مین مختلف ہین معلوم ہوا کہ حدیث وہ ورود مین نص
نہین ورنہ مختلف نہوتی ہم کہتے ہین کہ منشاء اختلاف علماء کا یہہ نہین کہ حدیث محتمل
دو معنونکی ہے بلکہ جو لوگ کہ حریم بیر وہ ورود جانتے ہین انکا متمسک یہہ یہی حدیث
ہے اور جو کہ چہل در چہل کہتے ہین وہ تجربہ بہر موضع کا کیے حکم بالرائے کرتے ہین
بلکہ فرقہ سوم مدار نفوذ و بدبوئی کو جانکر حکم کرتے ہین یہہ سب باتین علیحدہ ہین اور ہمارا
استدلال اور ہے ذخیرۃ العقبی مین ہماری تحقیق کے موافق فرمایا ہے قال فیہا صاحب
اقول حریمہا اربعون ذراعا من کل جانب علی القول الاصح عن ائمتنا فلا یتم الجواب
علی القول الصحیح ونحن نقول ولو سلمنا صحۃ ما ذکرہ السایل عند بعض العلماء
لنا الکفایۃ فی الرجوع الی الاصل الشرعی عن قول بعضہم لصحۃ کون الحریم عشرا
فی عشر لان المقصود کونہ منشاء وماخذا للعلماء فی ہذا التقدیر ولا حاجۃ فیہ
الی کونہ اصح الاقوال علی ان قول المصنف فی کتاب احیاء الاموات من کل جانب
فی الاصح صریح فی صحۃ قول الآخر فحینئذ یصح ان یقال انہ اصل شرعی یعتمد علیہ انتہی
اب رہی یہ بات کہ اعتبار چہل در چہل حدیث سے ماخوذ نہین قال فی الہدایۃ ثم قیل اربعون
من کل الجوانب قال فی العنایۃ یعنی یکون من کل جانب عشرۃ اذرع لظاہر
قولہ علیہ السلام من حفر بیرا الحدیث فانہ بظاہرہ لجمیع الجوانب الاربع والصحیح
انہ من کل جانب لان المقصود الخ وکذا فی الدر المختار وشرحہ رد المحتار قال الفاضل
الفہام زین الدین الافندی فی نتایج الافکار ان ہذا التعلیل تعلیل فی مقابلۃ
النص لان قولہ صلعم من حفر بیرا فلہ حریمہا اربعون ذراعا ظاہر فی کون الاربعین
من کل الجوانب الاربعۃ علی ان یکون من کل جانب عشرۃ اذرع کما صرح بہ الکافی

وعامة الشروح وقد تقرر في علم الاصول ان التعليل في مقابلة النص غير صحيح فكيف تيم الاستدلال بما ذكرتم على كون الصحيح انه من كل جانب انتهى وفي ذخيرة العقبى وايضا المتبادر من ظاهر قوله صلعم من حفر بيرا فله من حولها اربعون ذراعا كونه عشرة من كل جانب كذا فهم من الزيلعي وتقريب الاكمل انتهى وجہ ظاہر ہونیکی حدیث سے دو ہین اول انکے جوانب کو بصیغہ جمع لاکر کلہا کے ساتھہ تاکید فرمائی پہر اسکا مجموعہ چار یعنی ذراعا کو محمول کیا معلوم ہوا کہ سب چار طرفون سے چالیس گز ہے اور ہر ایک طرف سے دس دس گز ہے کما تقریرہ سابقا دوم انکہ حدیث مذکور مین کہ حریم بیر کو چالیس گز مقرر کیا ہے خالی نہین یا کل چار طرف سے یا ہر ایک طرف سے چالیس گز ہے شق ثانی باطل ہے کیونکہ جب حریم بیر چالیس گز ہر ایک طرف سے ہوئے مجموعہ ایکسو ساٹہہ گز ہوا اور حدیث میں چالیس گز کا ذکر آیا لازم ایا کہ حریم بیر ایک طرف ہو نہ چہار طرف واللازم باطل فکذا الملزوم فتعين الشق الاول وهو المطلوب ٭

اما الاعتراض الثاني پس اسواطیکہ امر مشترک سرایت ہے عام ازانکہ بالفعل ہو یا بالقوة حریم چاہ میں سرایت بالقوة ہے اور حوض مین بالفعل مگر جب سرایت دونون مین ملی گئی ہے قوام اور عدم قوام کو سرایت مین دخل نہین ہان فعل و قوة مین اسکو دخل ہے واما الاعتراض الثالث پس اس جہت سے کہ یہہ اعتراض اعتراض اول کی طرح ہے بیان اسکا یہہ ہے کہ اختلاف علما بسبب نفوذ و عدم نفوذ بدبوی باعتبار نرمی و سختی زمین امر دیگر ہے اور عمل برائے مبتلی ہے ہمارا فرض اعتبار وہ ورود کیواسطے ماخذ بنانا تہا وہ ثابت کر دیا یہہ اعتراض اسطرح ہے ایک شخص نے اپنی دعوی کے ثبوت کیواسطے حدیث پیش کی سائل لکھتا ہے کہ حدیث صحیح ہے اور مفاد اسکا بھی جسطرح تم نے کہا ہے مسلم ہے مگر مین اس حدیث کو اسواسطے

لایق احتجاج نہین جانتا ہون کہ کسی صاحب نے اسحدیث کے برخلاف بھی عمل کیا ہو فرمایے
کہ یہہ کیسا اعتراض ہے ہمارے استدلال سے کچھہ بھی تعلق رکھتا ہے اب ہم کہتے ہین کہ پانی تو وقوع
نجاست بموجب احادیث صحیحہ کے پلید و نجس ہوتا ہے اور نہین بھی ہوتا چاہیئے پانی قسم دوم
ہوا یک قلیل کہ پلیدی کے واقع ہونیسے پلید نہین ہوتا اور یہی مذاہب ائمہ کا مجمع علیہ اور
قدر مشترک ہے باقی رہی تحدید پانیکی قلہ و کثرت کی جہت سے پس آئمہ مجتہدین اسمین مختلف
ہین ہمارے امام اعظم رح کا مذہب تحدید آب مین یہہ ہے کہ ایک جانب کی تحریک سے دوسرا
جانب متحرک نہو اور ماخذ اسکا حدیث البحر ماؤہ طہور ہے جیسا ہمنے ذکر کیا ہے اور اس تحدید کا
بیان جو مجتہدین مرجحین حنفیہ نے کیا ہے کہ دہ در دہ ہے اسکا ماخذ حدیث حریم البیر ہے ھذا
ما حققناہ و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین +

ضمیمہ اگر کوئی شبہ کرے کہ سایل نے سوال مین قید لگائی ہے کہ ہر مسئلہ مین حدیث
صحیح جسمین کسیکو کلام نہو صریح قطعی الدلالہ پیش کرو اور ان اجوبہ مین بعضے مسئلون کا جواب
مطابق شرط سایل کے نہین فلا نسلم جوابکم کیونکہ جواب مطابق سوال چاہیئے جواب اسکا
یہہ ہے کہ معنی صحیح صریح نص قطعی الدلالہ کتب اصول مین مصرح ہین بلکہ خود سایل نے
ہر ایک کی تشریح اپنی پرچہ اشتہارات مین کردی ہے اب ہم کہتے ہین کہ یہہ قیود مندرجہ سوال
ہر مسئلہ فرعیہ عملیہ کے ثبوت کیواسطے کسی آیت یا حدیث یا اجماع یا قول مجتہد سے ثابت ہے
یا مخترعہ من عند نفسہ ہین خواہ کسی نے اعتبار کیا ہو یا نہ بر تقدیر اول سایل پر لازم ہے
کہ ان چار ادلہ مسئولہ ہی کسی دلیل کے ساتھہ ثابت کرے کہ ہر مسئلہ عملیہ فرعیہ مین حدیث
صحیح صریح نص قطعی الدلالہ بکار ہے تاکہ موافق قیود مندرجہ کے جواب دیا جاوے کیونکہ
ہم اہلسنت وجماعت ان دلایل مذکورہ کے پابند ہین غور کا مقام ہے کہ سایل نے

عوام کے دہوکہ دینے کیواسطے کیسے مغالطہ عمل مین لایا ہے اگرچہ یہہ شرطین مسایل فرعیہ عملیہ کے لئے معتبر ہوتین تو اختلاف مجتہدین جہ معنی دارد ان شرطون کے اعتبار کرنیسے لازم آتا ہے کہ قرآن وحدیث سے فقط قلیل حجت رہجاوے اور سب قرآن وحدیث حشو وبیکار ہوجاوے نعوذ باللہ من ہذہ الہفوات بلکہ سایل کے مذہب پر کوئی حدیث بلکہ قرآن بھی لایق حجۃ وعمل نہین اور دین نبوی سراسر باطل ہوتا ہے یہہ شخص چاہتا ہے کہ اس پردہ مین دین نبوی کو درہم برہم کرے اما خاطر جمع رکہے اور اس آیۃ کو کان دہر کر سنے یریدون لیطفئوا نور اللہ بافواههم واللہ متم نورہ ولو کرہ الکافرون وجہ ملازمہ اسکی ظاہر ہے کہ مراد سایل کے صحیح سے صحیح لذاتہ ہے کیونکہ صحیح کی قید اسطرح کی ہے کہ اسمین کسیکو کلام نہ ہوا باقی اقسام حدیث جو نزدیک فقہاء ومحدثین کے قابل احتجاج ہین مثل حدیث صحیح لغیرہ وحسن لذاتہ وحسن لغیرہ اس شخص کے مذہب پر قابل احتجاج نہ رہی قال النووی والحسن فی نکات دون الصحیح فہو کالصحیح فی جواز الاحتجاج بہ انتہی قال السید السند والحسن حجۃ کالصحیح انتہی وکذا قال الشیخ وغیرہ پہر صحیح لذاتہ بھی مطلقًا لایق حجۃ نہین اور صحۃ اسناد ہونے سے صحیح نہین ہوتی بلکہ کسی کتاب معتمد علیہ مین جو آیمہ محدثین مشہورین سے تصنیف ہو اسکی صحۃ پر تنصیص کے ہو یا ایک ان دو صحیحین مین سے ہو چنانچہ سایل نے اپنے پرچہ اشتہارات مین اس امر کی تصریح کی ہے اور قاعدہ صحیح کی معرفۃ کے لئے مقرر کیا ہے قال ابن الصلاح فی مقدمتہ اذا وجد نافیما یروی من اجزاء الحدیث وغیرہا حدیثا صحیح الاسناد ولم نجدہ فی احد الصحیحین ولا منصوصًا علی صحتہ فی شی من مصنفات ائمۃ الحدیث المعتمدۃ المشہورۃ فانا لا نتجاسر علی جزم الحکم بصحتہ فقد تعذر فی ہذہ الاعصار الاستقلال بادراک الصحیح بمجرد اعتبار الاسانید لانہ ما من اسناد فی ذلک الا وتجد

في رجاله من اعتمد على روايته على ما في كتابه عريا عما يشترط في الصحيح قال
الامر اذن في معرفة الصحيح والحسن الى الاعتماد على ما نص عليه ائمة الحديث
في تصانيفهم التي يؤمن فيها لشهرتها من التغيير والتحريف وصار معظم المقصود
الى آخره اس قاعدہ کے رو سے جس قدر احادیث صحیحہ کتب احادیث مین ہین سوائے صحیحین
کے اسکے نزدیک قابل حجت نہین کیونکہ کسی نے اپنی کتابین صحت وحسن احادیث پر نص
نہین کی ہے الا ترمذی ابن حنبل نے اور ترمذی کی تنصیص لایق سند نہین کہ وہ اس امر مین متساہل
ہے اور اسکا لکہنا نہ لکھنا برابر ہے صفحہ ۲۹۶ مین بیرچا اشتہارات مین سایل نے لکہا ہے
وہ عبارت یہ ہے خصوصاً جبکہ جانتے ہین کہ ترمذی کو تصحیح وتحسین مین تساہل بھی ہے
انتہی بلکہ اپنے قول کی تائید محلی شرح موطا اور زاد المعاد ابن قیم اور فوائد مجموعہ شوکانی
سے نقل کی ہے **تنبیہ** ابن صلاح نے حدیث کی باب مین یہ کہا جو مذکور ہوا اور درباب
تقلید ائمہ مجتہدین یہ ذکر کیا جیسا کہ صاحب مسلم الثبوت نے ذکر کیا ہے اجمع المحققون
على منع العوام من تقليد الصحابة بل عليهم اتباع الذين سبروا وبوبوا وهذبوا
ونقحوا وفرقوا وعللوا وفصلوا وعليه ابتنى ابن الصلاح منع تقليد غير الائمة
لان ذلك لم يدر في غيرهم انتهى اب حضرت متعصب کی طرف دیکہنا چاہئے کہ درباب
حدیث باوجودیکہ محدثین نے ابن صلاح پر اس امر مین رد کیا ہے اسکے قول کو ترجیح دیتا ہے
و درباب تقلید اسکے قول کو کچھ اعتبار نہین کرتا اور عوام جہال کے لئے دروازہ اجتہاد کا
کہول دیا ہے فاعتبروا یا اولی الالباب ان ہذا الا شیء عجاب اور ابن حبان کی تصحیح ترمذی کی تحسین کے برابر ہے
پس کتب حدیث سے کوئی کتاب سوائے صحیحین معتبر نہ رہی اب صحیحین کا حال اسکے مذہب
پر سنو جاننا چاہئے کہ حدیث صحیح لذاتہ مین اختلاف ہے جمہور کا مذہب یہ ہے على ما قال في نخبة الفكر

ما ثبت بنقل عدل تام الضبط متصل السند غیر معلل ولا شاذ۔ اور ہر مرتبہ مین
کم از دو راوی ثقہ سے ہونا شرط نہین بخلاف حاکم و ابو علی جبائی کو وہ یہ شرط کرتے ہین
پس وہ احادیث صحیحین کہ جنکی ہر مرتبہ مین دو دو راوی ثقہ نہ ہون ہو سایل کے نزدیک
وہ احادیث قابل حجہ نہین کیونکہ اُنہین کسیکی کلام ہے اور اُس نے لکہا ہے کہ ایسی
صحیح ہو کہ جسمین کسیکو کلام نہو اور نیز بخاری و مسلم مین شرط صحت کا اعتبار مین اختلاف
ہے اور نیز راویون کے اعتبار و عدم اعتبار مین اختلاف ہے بعضون کہ بخاری مسلم قبول
کرتا ہے اور مسلم رد کرتا ہے اور بعضون کو مسلم قبول کرتا ہے اور بخاری رد کرتا ہے جن راویون
سے بخاری نے بغیر مسلم کے روایت کی ہے ۴۳۵ مین جنمین ۸۰ ضعیف ہین اور جنسے
مسلم نے بغیر بخاری کے روایت کی ہے ۶۲۰ ہین جنمین سے ۱۶۰ ضعیف ہین ہکذا
قال القاری فی شرح شرح نخبۃ الفکر وھکذا قال النووی فی شرح مسلم وھکذا
قال بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت پہر عنعنہ مین اختلاف ہے بخاری لقا کو شرط کرتا
ہے اور مسلم معاصرہ کو پس جن احادیث معنعنہ مین یہ اختلاف موجود ہوگا وہ بھی قابل حجۃ
نہ ہین اور نیز تدلیس مین محدثین کا اختلاف ہے کہ نفس تدلیس بھی جرح ہے یا نہین پس جسقدر
رواۃ مدلسین صحیحین کے احادیث مین ہین وہ احادیث نیز قابل حجت نہین فی
شرح نخبۃ الفکر وحکم من ثبت عنہ التدلیس اذا کان عدلا ان لا یقبل منہ
الا ما صرح فیہ بالتحدیث علی الاصح انتہی وفی شرح نخبۃ الفکر وقال فریق من
المحدثین والفقہاء من عرف بارتکاب التدلیس ولو مرۃ صار مجروحا مردود الروایۃ
وان بین السماع واتی بصیغۃ صریحۃ فی ھذا الحدیث او فی غیرہ من احادیثہ انتہی
اور امام نووی نے مقدمہ شرح مسلم مین اور شیخ عبد الحق نے مقدمہ شرح مشکاۃ مین ہے

اب باقی قرآن وحدیث سے نزاع اگر نہین مفسر یا محکم حیرانی کا مقام ہے کہ اگر کسی غیر مقلد مقلد
سایل صاحب نے اپنی زوجہ کو طلاق دی اور اسکو نکاح کرنے دوسرے شوہر کی حاجت ہے
اور جناب سے حکم پوچھا آپ کیا حکم فرمائینگے قرآن مین والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ
قروء واقع ہے اور لفظ قروء مشترک بین الطہر والحیض ہے اور تعیین احد المعنیین جسکو
نایل کہتے ہین مجتہد کا کام ہے دربارہ التعیین اول سے نہ نص آیت یتین حیض کا حکم فرما سکتے
نہ تین طہر کا کیونکہ آیۃ احد المعنیین مین نص نہین اور دونون کا ایک جگہ ارادہ کرنا نیز
نہین کیونکہ عموم مشترک بین الضدین بالاتفاق جائز نہین پس بموجب شروط
مذہب سوال سایل تعطیل اکثر قرآن واہمال اکثر احادیث نبوی لازم آتا ہے اشتہار مین تو
ظاہر اہلین لوگون کے مغالطہ دینے کیواسطے لکہین اما مباحثہ نامچہ مین حدیث محمد ابن اسحاق
کے ساتہ استدلال قرأۃ فاتحہ خلف الامام پر کیا جاتا اگر حدیث مین علی تقدیر تسلیم تصریح
بالتحدیث بنابر مذہب سایل چندین وجوہ سے خلل باقی ہے اول صحیح لذاتہ بلکہ لغیرہ بلکہ حسن لذاتہ
نہین **دوم** معنعن مدلس ہے کیونکہ تصریح تحدیث شیخ سے کسی روایت مین وارد ہوئی ہو مگر شیخ
شیخ سے اسی طرح واقع ہے **سوم** جرح بدعت کا متعین ہے **چہارم** جرح تدلیس کا
متحقق ہے ہنوز آیا الرین وبگران را نصیحت خود را فضیحت پر کمر باندہی ہے اگر ہم کو تطویل کا
خوف نہ ہوتا ہر ایک مسئلہ کو کہ جہان جناب سایل نے استدلال کیا ہے لیا کرتے ناظرین
کرتے اور فعل خلاف قول جناب کو تماشا گاہ نظارگیان بناتے یاایہا الذین امنوا لم تقولون
مالا تفعلون کبر مقتا عند اللہ ان تقولوا مالا تفعلون جناب کے گوش گذار نہین ہوئی
انصاف فرماوین کہ معیار مین حدیث قلتین کو جو بطریق استدلال لائے ہین آیا صحیح متفق علیہ
ہے جسمین کسیکو کلام نہین ہے حالانکہ اکثر علماء حنفیہ ومالکیہ نے اسکو ضعیف کہا ہے اور نیز لفظ علتہ نفس

ہے یا شک اور بعد تسلیم اتحاد المعنیین ماول ہے یا نص صریح قطعی الدلالۃ کہ پیدا ہین تا کہ
استدلال کیوقت ایسی حدیثین پیش کرنی اور دوسرے نص صریح قطعی الدلالۃ درخواست کرنی
برائے خدا بتلائے کہ ظہر کے وقت کو ایک مثل تک جاننا کس حدیث صحیح نص صریح قطعی الدلالت کا
مدلول و منطوق سمجھا ہے اور صلی کا معنی فرغ عن الصلوٰۃ کرنا یہہ کس قسم کا صریح قطعی الدلالۃ ہے
او جمع بین الصلوتین کیواسطے کونسی حدیث صحیح نص صریح قطعی الدلالۃ پیش کی ہے یہہ حدیث
خرج علینا النبی صلعم بالہاجرۃ الی البطحا فتوضا فصلی لنا الظہر والعصر یا حدیث ابو الطفیل کہ
جسکی عدم صحت پر جہان کا اتفاق ہے الحیا من الایمان پر کار فرما کر ایسی باتون کو موُنہہ سے
مت نکالو اگر ہم تحقیق کرین اس شخص کے مذہب پر دین نبوی ہرگز قابل حجۃ نہین بیان اسکا
یہہ ہے کہ اجماع و قیاس سناب کے نزدیک معتبر نہین مگر وہ اجماع کہ جسکی سند پر علم ہوا اور واقع مین
وہ استدلال بالاجماع نہین بلکہ استدلال بسند ہی اور اصطلاح محدثین و فقہا بھی انکے نزدیک
غیر معتبر ہے مگر وہ اصطلاح کہ جسپر کتاب و سنت و اجماع صحیح بشروطہ شاہد ہو اور اقوال علماء
بھی غیر معتبر ہین مگر وہ قول جو با سند و دلیل ہو وے سند و دلیل غیر معتبر ہین اور سند قرآن
و حدیث مین منحصر ہے یہہ سب اخبار مطبوعہ ۱۳- اکتوبر ۱۸۷۷ء مین سایل نے لکھا ہی اور نیز اپنا
مذہب بیان کیا ہی کہ محمدی ہون بلا تقلید زید و عمر اور نصوص احمدیہ کا طالب ہون اور
انہون کے راہ سے جواب کا راغب اسرور اپنا رکھتا ہون از مصطفی شنیدن واز دیگران
بریدن اور نیز معیار مین لکھا ہے کیونکہ اخبار مین سند صحیح متصل لازم ہوئی الخ بعد تمہید ہذا
ہم کہتے ہین اگر کسی شخص نے آپسے کسی مسئلہ کا حکم پوچھا اور بعد اُسکے طالب دلیل ہوا
اور آپنے کوئی حدیث پیش کی اُس نے عود کرکے کہا کہ ہمنے جناب رسالتماب کو نہین دیکھا
ہم کس طرح یقین کرین کہ یہہ حدیث آنحضرت صلعم کی ہے آپ جواب مین یہہ ارشاد فرماوینگے

کہ اگرچہ ہمنے آنحضرت صلعم کو نہیں دیکھا اور یہ اخبار واحادیث سنی ہیں لیکن ثقات
ومعتبرین نے آنحضرت سے روایت کیا ہے پس جو شخص عمرو ایسے سوال کریگا ہمکو ثقات ومعتبرین
سے کیا کام ہے ہمارا اور زبان ہے [illegible] واندیگران ہر بیدین علاوہ انکے ثقات
ومعتبرین کہ قول معتبر وہ ہیں جو باسند [illegible] ہوں ان ثقات ومعتبرین کیواسطے کیا دلیل
ہے کہ یہہ قول وفعل آنحضرت کا ہے اگر آپ جواب فرماوین کہ ان ثقات ومعتبرین نے
رواۃ ثقات ومعتبرین سے ایسا ہی روایت کیا ہے سایل عرض کریگا کہ انکو ثقات ومعتبرین
کسنے لکھا ہے اور انکے ثقہ ہونیکی کیا دلیل ہے کن کن صفات سے آدمی ثقہ ہوتا ہے اور ان
صفات کو لایق ثقہ واعتبار کے لئے کسنے مقرر کیا ہے اور انمین ان صفات کا ہونا کس
دلیل سے ہے آپ فرماوینگے کہ ناقدین حدیث جو بڑے بڑے معتبر علما گذرے ہیں انکو
ثقہ ومعتبر لکھا ہے اور عدل وحفظ وغیر شذوذ و دیگر صفات موجب ثقاہت ہیں اور یہہ سب
صفات علماؤن کے ٹھہرائی ہوئی ہیں اور انکا متصف ہونا صفات ثقاہت کے ساتھ
انھیں علماؤن نے لکھا ہے تو پھر وہ شخص لکھیگا کہ ان ناقدین کا قول بلاسند کسطرح معتبر
ہے جبتک کہ کسی آیت یا حدیث سے ثابت نکرین کہ یہہ لوگ ثقہ وحافظ وفقیہ وامام وغیر معلل
وغیر شاذ و دیگر صفات کی ساتھ متصف تھے یا ان صفات کا موجب اعتبار جاننا کس دلیل
سے ثابت ہے اصطلاح آپکی [illegible] ہوا تو وہ معتبر ہے کہ جسپر کتاب وسنت واجماع
صحیح بشروطہا شاہد ہو اور علما کا قول بلاسند وحجت نہیں معتبر ہے علاوہ انکے جو ناقدین نے ان
راویون کے لئے صفات بیان کئے ہیں جبتک اسناد صحیح متصل سے ثابت نکرین قبول نہیں
کیونکہ ایسی تعریفین شعبہ وغیرہ بعض ہیں اور نیز جو حدیثان امور کے لئے پیش کیجاویگی انمین
بھی اسیطرح گفتگو ہے فیلزم الدور او التسلسل وہو باطل فالملزوم ایضا باطل اگر جواب میں

ارشاد کرین کہ استناد بکتاب و سنت اعتقاد و اعمال مین خاصکر بکار ہے نہ غیر ان [illegible]
واعیان خارجیہ مین اس استناد کی کچھ ضرورت نہین حضرت کہ [illegible] واقعات [illegible]
ہون یا مستقبل اپنے محکی عنہ کو چاہتے ہین پس جبتک استناد بقرآن وحدیث نہو قابل اعتماد
شمار نہین کیونکہ قول بلا دلیل کبھی شمار قابل اعتبار نہین اور نیز اسباب علم تین ہین عقل و
حواس و خبر صادق اور اعیان خارجیہ کا ثبوت جبتک ان تینون مین سے ایک کے ساتھ
نہو وہ قابل اعتبار نہین اب آپ فرماوین کہ یہ صفات، ذات اور یہ معانی اصطلاحیہ اور یہ
اعتبار شروط آیا عقل یا حواس یا خبر صادق کے ساتھ ثابت ہین اصل ثانی کے ساتھ ہرگز
ثابت نہین وہو ظاہر باقی رہی خبر صادق اور وہ بغیر قرآن وحدیث کے لائق اعتبار نہین
اور نیز اگر واقعات وامور خارجیہ مین استناد کی ضرورت نہین تو امام اعظم کے فضایل
کے رد کرنیکے واسطے اس امر کو کیون آپنے پیش کیا ہے اگر آپ فرماوین کہ یہ معانی اصطلاحیہ
اصل دین نہین انکا استناد آیت وحدیث کیطرف کرنا کچھ ضروری نہین سایل کہیگا کہ مبادی
دو قسم ہین قسم اول وہ مبادی ہین جن پہ مدار احکام شرعیہ نہین قسم دوم وہ ہین جنپر مدار
احکام شرعیہ ہے قسم اول مین آیت وحدیث کے ساتھ استناد کرنا ضروری نہین اور قسم دوم
مین ضروری ہے آپکو یاد نہین کہ آپنے لکھا ہے حجت ہونا اصطلاح [illegible] اسوقت معتبر
ہے کہ کتاب وسنت واجماع صحیح بشروطہا سے ثابت ہو آپ فرماوین کہ آپکے اصول موضوعہ پہ
کوئی حدیث نبوی ثابت ہو سکتی ہے حاشا وکلا چہ جائیکہ حدیث کہ وہ تو احاد ہے قرآن متواتر
تیز لانہ ہون کے طریق پر ثابت نہین ہو سکتا کیونکہ کسی آیت وحدیث سے ثابت نہین کہ کلمات
قرآنیہ اور آیات قرآنیہ اسقدر ہین اور یہ جو مابین دفتین ہے وہ ہی کلام اللہ منزل ہے اور تقدیم
بعض آیات بعینہا بعض آیات بعینہا پر اور ایسا ہی تقدیم بعض سور بعینہا بعض سور بعینہا پر

اور تعداد سور اور ہر ایک سورۃ میں اسقدر آیات اور وہ آیات یہی ہیں جواب ہیں باین
ترتیب و تعداد آنحضرت سے بطریق صحیح ثابت کرو اگر کہو کہ یہ بات تو بہت مشہور ہے حدیث کی کیا ضرورت
ہے ہم کہتے ہیں کہ اس بنا پر جو لوگ ہیں جنکو علما و فضلا کہا جاتا ہے اور انکا قول بلا سند
معتبر ہے ورنہ تراویح کا بیس رکعت ہونا جو صحابہ سے بطریق ثابت ہے اور طلاق ثلث بکلمہ واحد
سے تین طلاق واقع ہونا صحابہ سے ثابت ہے اسمیں کیوں مخالفت کرتے ہو اور نیز علماء کا
قول بلا سند معتبر جاننا لازم آئیگا لہذا حلف افسوس ہا و بدوان اصول موضوع مخترعہ کہ جنکا
حال ہے علماء سنت کے سامنے گردن اٹہا کر دعوی کرتے ہو اور جہال کو بہانہ عمل بالحدیث نام
زنگی کا فور دہوکہا دیتے ہو فانتظروا حتی یاتی اللہ بامرہ اور اگر شق ثانی ہے پس فرماؤ
کہ انکی سوال کے موافق ہمکو جواب دینا لازم ہے حاشا و کلا انکو مناسب تہا کہ اسطرح سوال کرتے کہ ایک
مسئلہ سواے ادلہ کے کوئی نہ بیان کرو ادلہ اربعہ سے اور اگر سینہ زوری سے ہر وہم سوال کرو گے تو ہم کہتے
ہیں کہ اگر ایک دہریہ آپسے پوچہے کہ اثبات واجب الوجود میں ... تو قول اس
امر میں غیر معتبر ہیں یعنی اسباب علم کہ تین ہیں انمیں سے ایک سے ... ثابت کرو جیسا کہ انکو
کیا اہلسنت سے جنکے نزدیک چار اصول معتبر ہیں دو اصول کے بعض انواع کے ساتھ ہر ایک مسئلہ
ثابت کرو پس جو جواب دہریہ کو فرماؤ گے وہی جواب ہماری طرف سے بہی خیال کریں اگر منکر
رسالت آپ سے سوال کرے کہ ثبوت رسالت معجزہ سے ثابت کرو اور خبر کو محتمل صدق و کذب جانکر قرآن
وحدیث وکتب سماوی کو معتبر تصور نکرے یعنی وہ دلیل طلب کرے جو زمانہ رسالت میں طلب کیجاتی
تہی آپ کیا ارشاد فرماوینگے معجزہ دکہائینگے یا کہینگے کہ آنحضرت کا معجزہ ہمکو علماء کی زبانی ثابت ہوا ہے
اور سوال مطابق نفس الامر نہیں ہم بہی اسیطرح آپکی خدمت میں عرض کرینگے کہ نص صریح قطعی الدلالۃ
کا سوال زمانہ جناب رسالتمآب میں متصور تہا اب بسبب فقد زمانہ رسالت چار اصول معتبر ہیں اور ہر ایک

مسئلہ کیواسطے نص صریح قطعی الدلالۃ کا ہونا ضرور ہے تو ہر مسئلہ کی بابت حضور کو بھی
ہے وہی نسبت حضور کی ہماری طرف ہے جو ہی جواب لائق آپکے ارشاد کرینگے ہماری طرف سے بھی
قبول فرماوین اگر کسی شخص سے کہ اُسکے نزدیک قرآن و حدیث و اجماع و قیاس صحیح اور امام مجتہد یقین ہیں
کوئی سوال کرتا ہے کہ ہمکو ہر مسئلہ پر آیت حدیث اور وہ بھی بتاؤ ایک فقرہ جسکو نص صریح قطعی الدلالۃ
کہتے ہیں بتاؤ ورنہ جواب غلط اور غیر صحیح ہی فرماوین کیونکہ سوال [illegible] کا اثم کیا ہے یا نہیں
اور ہمکو سوال کے مطابق جواب دینا لازم و واجب ہے یا نہیں اور یہ سوال مثل سوال [illegible] ہے
یا مثل خلیفہ موسیٰ علیہ السلام سے کیا تھا [illegible] پس ہم پر لازم ہے کہ اپنی یا اصول مسئلہ کی طرح
جواب دین خواہ اُسکی قیود مشتمہ سوال کے مطابق ہوں یا نہ ہوں انسان کے [illegible] ہونیکی
دلیل مجیب پر لازم نہیں ای صاحب اشاعۃ السنۃ میں جواب تو نے کے ورق سیاہ کرتے ہو کبھی
نص صریح قطعی الدلالۃ سے کہ اقوال بن فہیم و شوکانی [illegible] وغیرہما کی نقل کرکے اکابر دین
کی بے ادبیان کرکے روسیاہی دارین حاصل کرتے ہو [illegible] تیرا مذہب

الحمد للہ علی اتمامہ والشکر علی انعامہ والصلوٰۃ علی رسولہ وآلہ واصحابہ
واتباعہم ائمۃ المجتہدین والمحدثین والمتکلمین
اللّٰھم احشرنا فی زمرتہم بجاہ نبیک
وحبیبک وصفیک
محمد خاتم النبیین
الی التبیین

خاتمۃ الطبع

تقریظ فاضل المعی لوذعی فطین زمان محسود اقران مشہور در آفاق عالم مولوی غلام غوث صاحب ابن جامع المعقول والمنقول لیناً مولوی محمد عالم صاحب ساکن کھوڑی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اللہ اللہ ما اعظم شانہ وما احسن برہانہ عز سبحانہ سبحانہ فی وصفہ عیی عقول. هو اللہ الذی ارسل رسولہ یہدی الی الصراط المستقیم ویہدی الی الدین القویم الصلوۃ والتحیات علیہ وعلی آلہ الطیبین الطاہرین واصحابہ المخلصین الراشدین وائمۃ المجتہدین الراسخین سیما اولہم واولیہم رتبۃ وزینۃ امامنا مقتدانا الامام الاعظم النعمان بن ثابت الکوفی شکر اللہ سعیہ فی احیا کلماتہ واستنباط احکامہ من الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس اما بعد فقد الفی الی کتاب کریم وما ادریک ما الکتاب هو کتاب عزیز ولا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ اما هو کتاب یکشف السوء عن وجوہ المترددین وما هو خطاب ینتزع السواد عن قلوب الزائغین وقد الہمنی ربی فی تاریخ مصر اعنی کتاب مفید خطاب لطیف ۱۲۹۵ھ وما ظنک انہ سیف مسلول علی عنق الوہابیۃ الخبیثۃ وسہم مسموم فی اکباد الغیر مقلدین الخبیثۃ الذی اعلی بعضہم الطعن فی ائمۃ الدین واقصی غایتہم القدح فی الاولیاء المقربین علی قلوبہم اکنۃ لا یفقہون حدیثا ویحسدون الناس علی ما اتیہم من اللہ فضلا عظیما. عاملہم اللہ بعدلہ وابعدہم من فضلہ فطالعتہ علی سبیل الاستعجال عند الارتحال واستقدت بہ علی نمط الاجمال والاہمال فوجدتہ صحیحا مقرونا بالحق والصواب وملتقی بالقبول لدی اولی الالباب ابوابہ مقاصد الہدایۃ بکا بحاثہ من الدرایۃ روایاتہ مرویۃ عن الثقات العدول کاسنادہ صحیحہ من الرواۃ الفحول تمامہیدہ براعۃ الاستہلال علی المہمات النبال وتقاریبہ سہلۃ لجمال الحل عقد الاعضال دلائلہ رشیقۃ الملمع براہینہ انیقۃ النظام اشکالہ کاشکال المحبطی معضلۃ الانحلال ونواقضہ کلوامع الفلسفی منعسرۃ الزوال ما من بدیع الا ودعی فیہ وما من مبالغ الا اودع فیہ لطیف لا وقد صنفہ الفاضل العلامۃ وصفہ النحریر الفہامۃ صدر الافاضل فخر الاماثل عالم الفروع

والاصول ماهر المنقول والمعقول مولينا الورعي الالمعي ذو المجد والجاه المولوي
حبيب الله البشاوري لقبا والامرتسري مسكنا والحنفي مذهبا لا زال علم
ارشاده وافادته مرتفعا في مضمار العالمين ما برح قلم اصلاحه وافلاحه ناسخا على صفحات
المعالم فلله دره وعلى الله اجره ولعمري ان مولينا قد جهد غاية الجهد في تزييفهم
وبذل اقصى الهمة في تضعيفهم عند فشا الزمان في الاتباع والتقليد وخاض اهل العناد
في النبوة والتوحيد وانه راس ايات الشريعة الحنيفية السمحة البيضاء والتباس رسوم الفقه
المتفقهة للنفحة الغراء وشيوع مسايل اهل البدع والاهواء وذيوع رسايل الخدع
والارداء فهم اضلوا وضلوا عن سواء السبيل والله يهدي كل غوي وضليل فهذا
تذكرة منه للطالبين المسترشدين وموعظة للمتقين المهتدين شعر فما مات من
خيره واصله وما غاب من ذكره حاضره وقد كان ذلك في سلخ شهر ذيقعده سنة
الف ومائتين وثمان وتسعين من هجرة النبي على صاحبها افضل الصلوات وازكى التحيات

وهذا قطعة في تاريخ الكتاب

لمولينا حبيب الله فينا — كتاب فيه تحصيل المرام — كتاب فارق للخير والضير
كلام بارع خير الكلام — لاثبات المسايل والشرايع — عزيز حجة عند العظام
لدى صولة الخصام على فقيه — دليل للفؤاد المستهام — له من ربنا الاعلى جزاء
جزاء الخير في يوم القيام — فيصل فارق للصدق الكذب — فما الاختلافات العظام
فبادر ليها التالي السيه — بانكار على الد الخصام — فقال مؤرخا في عام غوث

كتاب فيه تنقيح المقام

تقریظ وتاریخ نتیجه طبع بلند فکر آسمان پیوند ذکی عصر فهیم دهر سابق فنون
رنگین محمد جلال الدین ابن مولینا ابو محمد حبیب الله صاحب پشاوری

تزئین کلام حمد ایزد دیست وتوشیح نظم ثنای شه دانی ست ابتدائے اسو ر بیدائی ابتری حیران

سرگردان تا آنکه رہنمائی ہدایت دستش نگیرد و کارہائی ذو بال در تیہ رسوائی و بی برکتی سیرا
پریشان تا آنکه قاید ستایش بمنزل مقصودش نرساند صلوٰة که رفیق راه حمد است در بدو ہر امر
ظہیر بجد یکه نہایتش چون عدد لا ینتہی الی الامد و درود که انجامش چون آنات غیر المنتہی الی الحد
[illegible]ت بر سید بشیر و نذیر عدیم النظیر مل محقق العدیل و المثیل المدعو ابراہیم الخلیل المہبط لجبرائیل
و بر آل نبیل و اصحاب جلیل او فاما بعد مطبع نوابیه فتن نجدیه ماحی رسوم محدثه وہابیه رساله
عشرہ مبشرہ که [illegible] چون بنیان مرصوص براہین قطعیه اش معقول
منصوص اظہار حق از ہر نکته اش پیدا انتصار اسلام از ہر لفظش ہویدا نقوض وارده اش
[illegible] خصم ارتفاعش از طوق [illegible] تابع اجو[illegible] از شبہات واہیه معاندش مثل
[illegible] است بر گردن خوارج — ماہران علوم شرعیه و اصحاب فنون عقلیه که ژرف نگاہان
تحقیق و باریک بینان تدقیق اند اگر به [illegible] جمال ابکار افکارش و اشعه از حسن عرایس الطارش
[illegible]یان تا ابد جان و دل [illegible] نثارش سازند و عقل و ہوش باختهٔ مشاہده اش گردانند
و [illegible] انباشد که مطلع اشعه نیرین اعظمین و مطمح انظار متبحرین و مجمع آب زلال افکار بحرین عذبین
[illegible] جناب حجی مراسم ملت رافع اعلام سنت ہادی گم گشتگان تیه ضلالت سد یاجوج طغیان
[illegible] تدمان مولینا مولوی **ابو محمد حبیب الله** صاحب مد الله ظلال افادته علی
[illegible] المسترشدین و جناب ناصر الاسلام و الملة فی الدین معجزهٔ رسول رب العالمین ظل عمر
[illegible] شیاطین صولت فاروق جہت منافقین حضرت مغفور مبرور مولوی **محمد [illegible]** صاحب
[illegible] در جنة فی العلیین است تاریخ طبعش به صفحهٔ خاطرم از سید ، فیاض بدین نقش
[illegible]م یافت۔

تخریب وہابیہ نجد

۱۲۹۸
سنه ہجری

اطلاع

یہہ رسالہ اگرچہ اُن دس سوالون کا جو مولوی **محمد حسین صاحب**
لاہوری نے علمائے حنفیہ سے کیے تھے جواب ہی لیکن اب ہمارا مخاطبہ اس رسالہ کا اُن سے
نہین اسلئے کہ یہہ جواب اُن متعصبین کا ہے جو ائمہ مجتہدین واکابر دین کی نسبت سوء ظن رکھتے
ہین بخلاف مولوی محمد حسین صاحب کے کہ جناب الٰہی نے انکو ورطہ ظلمانیہ تعصب سے نکال کر
[illegible] اہی اور اتفاق اسلام اور اہل اسلام انکا مقصود اصلی ٹھہرایا ہے اور ہمارا بھی اس امر مین
[illegible] اتفاق ہے اور تقلید معین کا قایل اور ہم سے متفق ہین فرق اسقدر ہی کہ ہم جو
[illegible] ن اور وہ [illegible] ائمہ فقہاء کے مقلد ہین اور وہ ائمہ محدثین کا اگرچہ
ہم [illegible] تمام ہین [illegible] دران ہین ہے فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون
اور وہ [illegible] لایل ہین جسکی ممانعت ہے قال اللہ تعالیٰ ولا تقف ما لیس لک به علم
ان السمع [illegible]صر والفواد کل اولئک کان عنه مسئولا لیکن ہمکو اتفاق سے
کام [illegible] مخالفت وشقاق سے — ای منزل فرقان واے مبعث سید الانس والجان
[illegible] فط قرآن واے مظہر دین اسلام وایقان فرقہ ضعیفہ متشتتہ اسلامیہ مین اپنے
[illegible] کرم سے اتفاق مرحمت فرما اور متعصبین اور تفرقہ ڈالنے والون کو ہدایت کر آمین

تاریخ طبع از نو رس بہارستان سخن عزیز الدین بن نبی بخش لعل ہار

جبکہ مولینا حبیب اللہ نے — جنکے باعث رونق اسلام ہے — فرقہ نجدیہ کے رد مین لکھا
یہہ رسالہ جو چھپا جسکا عام ہے — ملہم غیبی نے فرمایا عزیز — نجدیون پہ تیشہ [illegible]

۱۲۹۸ ہجری

تمام شد